La modernidad en perspectiva

A trescientos años del fallecimiento de Leibniz

Roberto Casales García
J. Martín Castro Manzano
(Comps.)

FILOSOFÍA *HOY*

LA MODERNIDAD EN PERSPECTIVA

A TRESCIENTOS AÑOS DEL FALLECIMIENTO DE LEIBNIZ

Roberto Casales García
J. Martín Castro Manzano
(Comps.)

LA MODERNIDAD EN PERSPECTIVA

A TRESCIENTOS AÑOS DEL FALLECIMIENTO DE LEIBNIZ

EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2017

SERIE
FILOSOFÍA *HOY*

Dirigida por:
Juan Antonio Nicolás
(jnicolas@ugr.es)

59

Este volumen ha sido posible
gracias a la colaboración económica
de UPAEP, México

© Los autores

Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382
http://www.editorialcomares.com • E-mail: libreriacomares@comares.com
https://www.facebook.com/Comares • https://twitter.com/comareseditor

ISBN: 978-84-9045-508-1 • Depósito legal: GR. 492/2017

Fotocomposición, impresión y encuadernación: Comares

SUMARIO

Prólogo ix
Roberto Casales García
José Martín Castro Manzano

EPISTEMOLOGÍA

La vía leibniziana hacia la historicidad de la razón 3
Juan Antonio Nicolás

Expresión, percepción y apercepción. La construcción sintética de los fenómenos 15
Leonardo Ruiz Gómez

Leibniz's Twofold Account of Natural Kinds: A Defense of Species Realism Against Locke 31
Austen Haynes

Does Kant's Critique of Pure Reason belong to the tradition of modern logic? 45
J. Colin McQuillan

On Leibniz and supertasking 55
José Martín Castro Manzano

METAFÍSICA

The articulation of Leibniz's principle of continuity 63
Paniel Osberto Reyes Cárdenas

La independencia de los posibles en la mente de Dios 71
Alfredo Gerardo Martínez Ojeda

Espontaneidad, cuerpo y organismo en Leibniz 79
Ronald Durán Allimant

TEODICEA

La noción problemática de mal metafísico 93
Paul Rateau

Two misreadings of Leibniz's theory of metaphysical Evil 105
Joseph Anderson

ÉTICA

Mejorando el mejor de los mundos posibles: ética y política en Leibniz 115
Concha Roldán Panadero

Entre la incertidumbre y la ética del libre albedrío 131
Omaira Barreto Chica

Identidad práctica y autorreferencialidad: elementos clave para reconstruir una teoría leibniziana de la acción 139
Roberto Casales García

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Leibniz's Language of Ideas: How Force Illuminates our Understanding of Innate Ideas 155
Austen Haynes

Aproximaciones a una concepción humeana sobre el lenguaje 171
Sara Paola Mateos Gutiérrez

FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Las bases populares modernas del pragmatismo contemporáneo (o la continuidad de una ilustración rival) 181
Francisco Javier Iracheta Fernández

Leibniz y el origen de la psicología teórica 195
Luis Mauricio Rodríguez Salazar

El mal dentro de la imagen en movimiento. Una revisión de las categorías kantianas de fragilidad, impureza y malignidad en lo audiovisual 205
Yerson Y. Carrillo Ardila

PRÓLOGO

Parte importante de la filosofía contemporánea ha dedicado un amplio número de palabras en contra de la filosofía moderna, reduciendo su potencial a unas cuantas categorías que, a pesar de ser fundamentales para los filósofos modernos, no terminan por capturar su espíritu. La modernidad, sin embargo, se resiste a ser comprendida y valorada desde estas categorías, razón por la cual el presente libro reúne una amplia variedad de trabajos en los que se puede apreciar la vigencia del pensamiento moderno. Quien se adentra en la modernidad no sólo descubre una gran variedad de autores y propuestas que, sin lugar a dudas, enriquecen la historia del pensamiento filosófico y científico.

Dada la complejidad y la riqueza del pensamiento moderno, se tomó la decisión de rendir homenaje a uno de los representantes más importantes, aunque todavía bastante desconocido, de la modernidad, a saber, G. W. Leibniz (1646-1716). Con esto no queremos decir, sin embargo, que en el presente libro sólo se encuentren textos relativos al filósofo de Hannover, ya que también se incluyen capítulos sobre otros autores modernos, como Locke, Hume, Garve y Kant. Lo que el presente texto busca, así, es mostrar la actualidad del pensamiento moderno a la luz de uno de sus protagonistas más destacados. Si bien es cierto que de aquí no se sigue que los pensadores modernos están a la altura de Leibniz, razonamiento que incurriría en una falacia, los trabajos incluídos en el presente volumen bastan para desarticular gran parte de las lecturas reduccionistas de la modernidad.

Los capítulos que componen el presente volumen, además de ser una muestra fidedigna del trabajo colaborativo ejercido por la Red Iberoamericana Leibniz, se suman a los festejos en conmemoración del tricentenario del fallecimiento del hannoveriano.

Queremos manifestar nuestros más sinceros agradecimientos a todos los miembros de la Red Iberoamericana Leibniz por su invaluable apoyo a este proyecto, en especial a Juan A. Nicolás, tanto por su apoyo como director de la RIL, como por su invaluable amistad, sin la cual nada de esto sería posible; a Manuel Sánchez, por toda su confian-

za, su amistad y su apoyo incondicional; a Ana María Ramírez, por su apoyo en la difusión del evento. Agradecemos a los miembros del Decanato de Artes y Humanidades, así como también de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UPAEP, quienes han promovido y respaldado en todo momento nuestra investigación. En particular agradecemos a Jorge Medina Delgadillo, cuya confianza y amor a la verdad ha promovido siempre el trabajo de jóvenes investigadores, promoviendo el desarrollo de proyectos como éste; a Selene Georgina López Reyes, a Rocio Hitzel Fierro Trujillo, a María de Lourdes Salvador Sánchez, a Robin Ann Rice Carlssohn, a Paniel Osberto Reyes Cárdenas y a José Ramón Díaz Olguín, quienes apoyaron en todo momento en este proyecto.

Nuestra gratitud a todos los miembros del Departamento de Investigación de la UPAEP, concretamente a: Johanna Olmos López, a Catalina Robredo Martínez, a Tania Pamela Bermúdez y Hernández, a Elvia Guerrero Hernández. También agradecemos el invaluable apoyo de Alejandro Herrera Ibáñez, principal promotor del estudio de la filosofía leibniziana en México, maestro entrañable y filósofo ejemplar. Gracias a Concha Roldán Panadero y a Paul Rateau, por su amistad, su disponibilidad y toda su amabilidad para con nosotros. Finalmente damos gracias a Brenda y a Verónica por su constante paciencia y su amor incondicional, los cuales nos dan fuerza para seguir adelante en todo momento; a ellas dedicamos por completo este texto.

Roberto Casales García
José Martín Castro Manzano
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

LA MODERNIDAD EN PERSPECTIVA

A TRESCIENTOS AÑOS DEL FALLECIMIENTO DE LEIBNIZ

Roberto Casales García
J. Martín Castro Manzano
(Comps.)

LA MODERNIDAD EN PERSPECTIVA

A TRESCIENTOS AÑOS DEL FALLECIMIENTO DE LEIBNIZ

EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2017

SERIE
FILOSOFÍA *HOY*

Dirigida por:
Juan Antonio Nicolás
(jnicolas@ugr.es)

•••

© Los autores

Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382
http://www.editorialcomares.com • E-mail: libreriacomares@comares.com
https://www.facebook.com/Comares • https://twitter.com/comareseditor

ISBN: 978-84-9045-...-... • Depósito legal: GR. .../2017

Fotocomposición, impresión y encuadernación: Comares

SUMARIO

Prólogo ix
Roberto Casales García
José Martín Castro Manzano

EPISTEMOLOGÍA

La vía leibniziana hacia la historicidad de la razón 3
Juan Antonio Nicolás

Expresión, percepción y apercepción. La construcción sintética de los fenómenos 15
Leonardo Ruiz Gómez

Leibniz's Twofold Account of Natural Kinds: A Defense of Species Realism Against Locke 31
Austen Haynes

Does Kant's Critique of Pure Reason belong to the tradition of modern logic? 45
J. Colin McQuillan

On Leibniz and supertasking 55
José Martín Castro Manzano

METAFÍSICA

The articulation of Leibniz's principle of continuity 63
Paniel Osberto Reyes Cárdenas

La independencia de los posibles en la mente de Dios 71
Alfredo Gerardo Martínez Ojeda

Espontaneidad, cuerpo y organismo en Leibniz 79
Ronald Durán Allimant

TEODICEA

La noción problemática de mal metafísico 93
Paul Rateau

Two misreadings of Leibniz's theory of metaphysical Evil 105
Joseph Anderson

ÉTICA

Mejorando el mejor de los mundos posibles: ética y política en Leibniz 115
Concha Roldán Panadero

Entre la incertidumbre y la ética del libre albedrío 131
Omaira Barreto Chica

Identidad práctica y autorreferencialidad: elementos clave para reconstruir una teoría leibniziana de la acción 139
Roberto Casales García

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Leibniz's Language of Ideas: How Force Illuminates our Understanding of Innate Ideas 155
Austen Haynes

Aproximaciones a una concepción humeana sobre el lenguaje 171
Sara Paola Mateos Gutiérrez

FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Las bases populares modernas del pragmatismo contemporáneo (o la continuidad de una ilustración rival) 181
Francisco Javier Iracheta Fernández

Leibniz y el origen de la psicología teórica 195
Luis Mauricio Rodríguez Salazar

El mal dentro de la imagen en movimiento. Una revisión de las categorías kantianas de fragilidad, impureza y malignidad en lo audiovisual 205
Yerson Y. Carrillo Ardila

PRÓLOGO

Parte importante de la filosofía contemporánea ha dedicado un amplio número de palabras en contra de la filosofía moderna, reduciendo su potencial a unas cuantas categorías que, a pesar de ser fundamentales para los filósofos modernos, no terminan por capturar su espíritu. La modernidad, sin embargo, se resiste a ser comprendida y valorada desde estas categorías, razón por la cual el presente libro reúne una amplia variedad de trabajos en los que se puede apreciar la vigencia del pensamiento moderno. Quien se adentra en la modernidad no sólo descubre una gran variedad de autores y propuestas que, sin lugar a dudas, enriquecen la historia del pensamiento filosófico y científico.

Dada la complejidad y la riqueza del pensamiento moderno, se tomó la decisión de rendir homenaje a uno de los representantes más importantes, aunque todavía bastante desconocido, de la modernidad, a saber, G. W. Leibniz (1646-1716). Con esto no queremos decir, sin embargo, que en el presente libro sólo se encuentren textos relativos al filósofo de Hannover, ya que también se incluyen capítulos sobre otros autores modernos, como Locke, Hume, Garve y Kant. Lo que el presente texto busca, así, es mostrar la actualidad del pensamiento moderno a la luz de uno de sus protagonistas más destacados. Si bien es cierto que de aquí no se sigue que los pensadores modernos están a la altura de Leibniz, razonamiento que incurriría en una falacia, los trabajos incluídos en el presente volumen bastan para desarticular gran parte de las lecturas reduccionistas de la modernidad.

Los capítulos que componen el presente volumen, además de ser una muestra fidedigna del trabajo colaborativo ejercido por la Red Iberoamericana Leibniz, se suman a los festejos en conmemoración del tricentenario del fallecimiento del hannoveriano.

Queremos manifestar nuestros más sinceros agradecimientos a todos los miembros de la Red Iberoamericana Leibniz por su invaluable apoyo a este proyecto, en especial a Juan A. Nicolás, tanto por su apoyo como director de la RIL, como por su invaluable amistad, sin la cual nada de esto sería posible; a Manuel Sánchez, por toda su confian-

za, su amistad y su apoyo incondicional; a Ana María Ramírez, por su apoyo en la difusión del evento. Agradecemos a los miembros del Decanato de Artes y Humanidades, así como también de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UPAEP, quienes han promovido y respaldado en todo momento nuestra investigación. En particular agradecemos a Jorge Medina Delgadillo, cuya confianza y amor a la verdad ha promovido siempre el trabajo de jóvenes investigadores, promoviendo el desarrollo de proyectos como éste; a Selene Georgina López Reyes, a Rocio Hitzel Fierro Trujillo, a María de Lourdes Salvador Sánchez, a Robin Ann Rice Carlssohn, a Paniel Osberto Reyes Cárdenas y a José Ramón Díaz Olguín, quienes apoyaron en todo momento en este proyecto.

Nuestra gratitud a todos los miembros del Departamento de Investigación de la UPAEP, concretamente a: Johanna Olmos López, a Catalina Robredo Martínez, a Tania Pamela Bermúdez y Hernández, a Elvia Guerrero Hernández. También agradecemos el invaluable apoyo de Alejandro Herrera Ibáñez, principal promotor del estudio de la filosofía leibniziana en México, maestro entrañable y filósofo ejemplar. Gracias a Concha Roldán Panadero y a Paul Rateau, por su amistad, su disponibilidad y toda su amabilidad para con nosotros. Finalmente damos gracias a Brenda y a Verónica por su constante paciencia y su amor incondicional, los cuales nos dan fuerza para seguir adelante en todo momento; a ellas dedicamos por completo este texto.

Roberto Casales García
José Martín Castro Manzano
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

EPISTEMOLOGÍA

LA VÍA LEIBNIZIANA HACIA LA HISTORICIDAD DE LA RAZÓN[1]

Juan A. Nicolás
Universidad de Granada

1. Introducción

La historia es un ámbito del conocimiento que en la Modernidad se consolida como saber científico en el siglo XIX y tiene sus primeros escarceos en relación con la filosofía en siglo XVIII. Es en esta época cuando se va sistematizando la reflexión filosófica sobre la historia hasta constituir el campo de la filosofía de la historia como rama filosófica específica.

Al igual que ocurre en otros ámbitos, Leibniz, a caballo entre los siglos XVII y XVIII, dedica mucho esfuerzo y muchas páginas tanto al trabajo de historiador como a la reflexión sobre ese ámbito de la realidad que es la historia, que se va perfilando como un nuevo objeto para la reflexión filosófica y científica. Contribuye con ello de manera pionera a la creación de la filosofía de la historia.

Pero estos amplios esfuerzos de Leibniz no se han visto correspondidos por un trabajo analítico e interpretativo semejante por parte de los investigadores. Quizás debido en parte a que la filosofía de la historia no se ha constituido como tal en la época de Leibniz, y quizás también debido a que la serie dedicada a los escritos de historia de la edición de la Academia no ha comenzado aún la publicación de sus volúmenes, el caso es que este área de conocimientos ha sido muy poco estudiada por los investigadores del pensamiento leibniziano.

Se presenta aquí una reflexión enfocada justamente hacia ese ámbito de la obra de Leibniz. Para ir avanzando en la composición de una imagen adecuada de la obra leibniziana sería necesario incorporar también su producción sobre la historia,

[1] Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto «Leibniz en español» financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (FFI2014-52089-P).

a la que tanto tiempo dedicó. Se trata de reconstruir ese ámbito de su pensamiento, mostrar la relevancia que tiene en el conjunto de la filosofía leibniziana y valorar en qué medida sus aportaciones en este campo lo convierten también en pionero de un saber que comenzaría su desarrollo más explícito poco después de la muerte de Leibniz y alcanzaría su plena consolidación un siglo más tarde. Esta es una de las grandes tareas que los investigadores del leibnizianismo tienen aún pendientes.

Aquí se trata solamente de efectuar un primer acercamiento a esta temática, muy provisional aún puesto que muchos de los textos no están aún publicados. No se trata de abordar la obra histórica de Leibniz, sino de centrarse en los aspectos filosóficamente relevantes que esa ingente obra ha generado. Por ello esta indagación quiere adentrarse en la cuestión fundamental de hasta qué punto Leibniz hizo una cierta aportación a la constitución de la racionalidad en cuanto histórica: ¿abrió Leibniz el horizonte de la razón hacia su historicidad? Inmediatamente después de él, Kant, Voltaire y sobre todo Herder pusieron hitos decisivos hacia la conciencia histórica y en particular hacia el carácter histórico de la racionalidad. El siglo XIX sería la gran apoteosis de esta vía de la modernidad, al comienzo de la cual se encuentra (¡cómo no!) Leibniz.

En el caso de Leibniz preguntar por la racionalidad de un ámbito del saber significa averiguar qué principios, generales y específicos, son los que lo rigen. Ahí es exactamente donde este trabajo quiere hacer alguna sugerencia para adentrarse en un amplio territorio leibniziano aún en gran medida por explorar.

2. La historia en la obra de Leibniz

El papel de la historia en la obra de Leibniz ha de situarse entre tres puntos de referencia generales: Leibniz practica la historia como disciplina intensa y extensamente; Leibniz no elabora una filosofía general de la historia propia; Leibniz asume en lo esencial la concepción cristiana de la historia.

Desde el punto de vista cuantitativo la historia es uno de los ámbitos del saber que más tiempo y esfuerzo ocupó en la vida intelectual de Leibniz. Pero es necesario distinguir entre su trabajo como historiador y su pensamiento sobre la historia como objeto de reflexión filosófica.

2.1. Leibniz como historiador

En el primer nivel, Leibniz en cuanto historiador, hizo importantes aportaciones en su época algunas de ellas muy conocidas, como su historia de la casa de Hannover, la historia de los Guelfos o sus investigaciones históricas sobre la conexión entre la casa de Brunschwick y la de Este. Pero sus investigaciones no se limitaron al ámbito de la historia política, sino que se extendieron al terreno de la historia de las lenguas, la historia del derecho, historia de la Iglesia, etc.

Leibniz realiza múltiples estudios de historia de las lenguas para establecer una genealogía del devenir lingüístico, muy relevante para su concepción del conocimiento y de la lógica que lo rige. El lenguaje es la referencia inmediata de la razón y por ello su devenir puede señalar un rasgo de ella. También hace amplios estudios Leibniz del derecho romano, en este caso ligados a su formación como jurista. Estos contribuyen al desarrollo de la racionalidad jurídica que Leibniz impulsa de modo eminente, y aplica a su trabajo como diplomático. La reconstrucción de la historia del cristianismo y en particular de la iglesia es otro de los terrenos en los que Leibniz practica ampliamente su trabajo como historiador; en este caso, con vistas principalmente a fundamentar su propuesta de vía hacia la reunificación de las iglesias cristianas.

Todo este trabajo de investigación exigió de Leibniz un riguroso esfuerzo metodológico que contribuyó sin duda a la constitución de la historia como ciencia en el sentido que hoy la conocemos. Leibniz utilizó las ciencias auxiliares de la historia como la numismática, la arqueología, la paleografía, archivística, la etimología, lexicografía, etc. para la recopilación, ordenación e interpretación de documentos de todo tipo: manuscritos, epitafios, diplomas, medallas, inscripciones, etc. Con ello consiguió reconstruir diversos espacios históricos. Pero sobre todo consiguió conferir a la investigación histórica una precisión metodológica basada en la estricta y rigurosa justificación mediante documentos.

En el ámbito del *método* de la historia Leibniz resaltó tres aspectos fundamentales: en primer lugar, la *crítica de las fuentes*, en virtud de la cual hay que establecer críticamente la autenticidad y validez de los documentos empleados. Para ello hay que asegurar el origen de los mismos, el mecanismo de acceso a ellos, la transmisión y perduración en el tiempo de los documentos, su autoría, la existencia de copias, etc. En segundo lugar, Leibniz introduce un *principio de concordancia*. Consiste en confrontar los contenidos de unos documentos con otros para verificar la compatibilidad y armonía entre ellos, de cara a establecer lo que se consideran hechos históricos probados. Esta concordancia es fundamental para reconstruir tramos históricos, genealogías, secuencias históricas, etc.

Y en tercer lugar, Leibniz crea una especie de *lógica de la probabilidad* en el ámbito de la historia dado el carácter intrínsecamente contingente de las reconstrucciones históricas. Cuantos más documentos de diverso tipo concurran en un determinado hecho o secuencia de hechos, mayor es la probabilidad de ajustarse a la realidad de lo ocurrido. Un elemento constitutivo de esta lógica de la probabilidad es el hecho de que toda reconstrucción histórica está hecha siempre desde una determinada perspectiva en cuanto a intereses, método de búsqueda, disponibilidad de documentos, marco interpretativo, información ya consolidada, etc.

Pero no es el trabajo de Leibniz como historiador el que constituye el centro de interés de esta reflexión.

2.2. ¿Filosofía de la historia en Leibniz?

En su reflexión filosófica sobre la historia Leibniz muestra rasgos claros del espíritu ilustrado que se estaba configurando en su época y que acabará consolidándose a lo largo del siglo XVIII. La felicidad y el progreso humano («el progreso de nuestras luces»)[2] dependen del desarrollo del conocimiento teórico-práctico que proporcionan las ciencias y la industria: «Para contribuir verdaderamente a la felicidad de los hombres hay que iluminar su entendimiento; hay que fortalecer su voluntad… en el hábito de actuar según la razón»[3]. En la *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention* (1692) Leibniz señala como obstáculo fundamental para el progreso «el individualismo»[4], porque genera sectas y rivalidades. El objetivo de la acción (intelectual y práctica) de los individuos ha de ser «el bien general» y nadie debe «descargar su responsabilidad sobre otros… sino emplearse en ocupaciones útiles, no sólo para nosotros, sino también para los demás»[5]. Siendo así, los resultados contribuirán al florecimiento y desarrollo de los países y de la humanidad. Para ello, «además de las producciones de la naturaleza se dan el trabajo y la industria, sostenidos por un consumo suficiente»[6]. Es necesario un «trabajo bien organizado» cuyo requisito fundamental es «la comunicación entre sí» de los implicados, «pues nada es más fuerte que la asociación de los hombres»[7].

La comunicación entre los hombres se refiere a los diversos aspectos de la acción investigadora y práctica, pues «la separación de la teoría y de la práctica hace a la ciencia estéril y a la práctica imperfecta»[8]. Se trata de comunicar los resultados de las investigaciones, de compartir el diseño y ejecución de grandes proyectos, de repartir las tareas coordinadamente y sumar resultados, de trabajar según un mismo plan, etc. Y esto ha de aplicarse a expertos en diversos ámbitos científicos. Esta cooperación ha de organizarse públicamente y para ello han de jugar un papel fundamental las Academias y asociaciones que tienen gran capacidad de difusión (p.e., mediante revistas y periódicos regulares) y alto poder económico. Es así cómo Leibniz asigna un papel esencial a la investigación científica en la organización social y política y en el progreso (material y moral) de los pueblos.

[2] *Mémoire pour des personnes éclairées et de bonne intention*, § 11, *Die Werke von Leibniz,* O. Klopp (ed.), Hannover, 1864-84, vol. X, 9 [Klopp]. Traducción española en G.W. Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. J. de Salas, Editora Nacional, Madrid, 1984, 377 [Salas].

[3] Ibíd. § 12, Salas 378.

[4] Ibíd. § 25, Salas 383.

[5] Ibíd. § 20, Salas 380.

[6] Ibíd. II, Salas 385.

[7] Ibíd. § 6, Salas 376. También § 23 y 24, Salas 381-2.

[8] Ibíd. II, Salas 387.

Ahora bien, toda esta organización proyectada en términos de historia está inserta en una concepción del mundo «gobernado por la más perfecta inteligencia que se puede pensar, y por ello hay que considerarlo como una monarquía universal, cuyo señor es omnipotente y soberanamente sabio, y cuyos súbditos son todos los espíritus»[9]. De ahí que el proyecto histórico de conseguir la felicidad humana mediante el progreso científico (mediante el perfeccionamiento del arte de razonar) y moral (mediante la educación y el ejemplo) se identifica, según Leibniz, con «la contribución a la gloria de Dios».

De este modo Leibniz se mantiene entre «la filosofía de la historia y la teología de la historia»[10], asumiendo las tesis básicas de la concepción cristiana de la historia. Leibniz no llega a construir una filosofía de la historia propia[11], más allá del trasfondo teológico último del cristianismo, ni menos aún en el sentido del progreso inmanente en que se desarrolla en la Ilustración. Leibniz se mantiene en la ambigüedad de apostar y trabajar por el progreso material y moral de la humanidad, pero en el marco teórico de una visión providencialista del devenir histórico[12].

Este planteamiento limita la concepción del devenir histórico en lo que tiene de más específico: la idea de *progreso real* y de *espontaneidad* o creatividad en el devenir temporal. Por un lado, Leibniz elabora todo tipo de proyectos concretos encaminados al progreso en el desarrollo de la ciencia, de la industria, el comercio, etc. en la convicción de que ese desarrollo contribuye al bienestar de los ciudadanos. Este desarrollo ha de ir en paralelo con el desarrollo moral y religioso, pues de lo contrario se pierde de vista el objetivo último: el conocimiento y gloria de Dios.

Por otro lado, esta concepción de la historia choca con la tesis de la armonía preestablecida y con la idea de la noción completa. Ambas limitan una concepción moderna de la historia y una constitución de la razón como histórica en el sentido en que se desarrolló a partir de la Ilustración.

3. Historicidad de la razón en el marco de la metafísica de la individualidad sistémica

No es la obra de Leibniz como historiador, ni su (ambigüa) filosofía de la historia lo que nos interesa principalmente en este trabajo. Lo que parece incuestionable es que la historia y su conceptuación racional han ocupado una buena parte

[9] Ibíd. § 9, Salas 377.

[10] Cfr. G.W. Leibniz, *Schriften und Briefe zur Geschichte*, M.L. Babin, G.van den Heuvel (Hrsg.) Verlag Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 2004, 519ff.

[11] L. Davillé, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, F. Alcan, París, 1909, 666. También A. Robinet, «Les fondements métaphysiques des travaux historiques de Leibniz», *Studia Leibnitiana Shf.* 10 (1982), 51.

[12] Cfr. Y. Belaval, «Leibniz comme historien», *Studia Leibnitiana Shf.* 10 (1982), 37.

del trabajo intelectual de Leibniz. La constitución del reino de Dios en la tierra y la reconstrucción detallada del devenir efectivo de la humanidad a lo largo de los siglos constituyen una de las preocupaciones intelectuales que han ocupado a Leibniz durante toda su vida[13].

Esto hace verosímil la *hipótesis general* de que este intenso y extenso trabajo ha debido dejar una significativa huella en su modo de concebir la racionalidad y su plasmación concreta real, aunque no haya llegado a la formulación de una lógica del devenir histórico independiente del trasfondo teológico, y por tanto, no ha elaborado una filosofía de la historia propia.

Esta huella es la que se quiere rastrear aquí. Se buscan posibles aportaciones de Leibniz a la constitución de la historicidad de la razón, esto es, la elaboración de un modelo de razón histórica. *Hablar de racionalidad en el caso de Leibniz es referirse a los principios que la gobiernan*, y en consecuencia, relacionar razón e historia equivale a preguntarse por la historicidad de los principios que rigen la estructura racional del devenir de lo real.

Esta indagación se puede abordar al menos en dos sentidos. En primer lugar, se puede analizar la historia de la formulación de los principios utilizados por Leibniz, y esto a su vez, en etapas anteriores al propio Leibniz o bien a lo largo de toda su vida intelectual. En este sentido puede señalarse que el principio de razón suficiente (por aludir a un principio típicamente leibniziano) es formulado por Leibniz en más de 40 versiones diferentes con las que se pueden distinguir cuatro etapas sucesivas[14]. Posteriormente este principio es objeto de utilización y discusión filosófica desde Schopenhauer hasta Heidegger y H. Albert. Puede concluirse, por tanto, que los principios de la razón tienen su propia historia.

Pero no es éste el sentido más radical en que puede relacionarse razón e historia en el contexto del pensamiento de Leibniz. Hay un segundo sentido, según el cual se trataría de investigar si *el devenir del conjunto de los principios y sus relaciones internas constituye también una dinámica a la que se pueda llamar histórica***.** Si fuera así, estaríamos más cerca de algún tipo de *razón histórica*, aunque con ello hayamos de rebasar la pura literalidad leibniziana.

Para abordar el problema en este segundo sentido, la estrategia será plantearlo en el marco de un proyecto más amplio de reconstrucción de la filosofía leibniziana denominado «metafísica de la individualidad sistémica»[15].

[13] Ibíd.: «Toute sa vie, Leibniz a pratiqué l'Histoire».

[14] Cfr. J.A. Nicolás, *Razón, verdad y libertad en G.W. Leibniz*, Granada, 1993.

[15] Sobre la propuesta detallada de metafísica de la individualidad sistémica puede verse los siguientes trabajos: (1) J.A.Nicolás, «Ontologie der systemischen Individualität: hinsichtlich einer Systematisierung der Ontologie Leibniz», en Breger, H., Herbst, J.; Erdner, S., *Natur und Subjekt. IX. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, G.W. Leibniz-Gesellschaft, 2012, 55-70. (2) J.A. Nicolás, «La transformation leibnizienne des principes. Le principe de raison comme principe pratique», ILIESI

3.1. **Arquitectónica de la Metafísica de la individualidad sistémica**

La metafísica de la individualidad sistémica es un intento de reconstrucción del pensamiento leibniziano en su dimensión conceptual y real. En medio de la enorme complejidad de la obra de Leibniz esta propuesta pretende hacer explícitos los elementos últimos que constituyen el trasfondo de todo ese pensamiento y que permiten su conexión sistemática.

El resultado final adquiere la forma de una arquitectónica estructurada en torno a cuatro planos de racionalidad, cada uno de los cuales tiene la impronta propia del pensamiento leibniziano. Son los siguientes: lógica del orden principial, ontología de la razón vital, gnoseología del perspectivismo corporal y ética del reconocimiento.

Estos cuatro planos configuran el modelo de racionalidad teórico-práctica mediante el que puede ser conceptualizada y comprendida la realidad en sentido leibniziano. Este modelo tiene tres rasgos transversales que caracterizan cada uno de estos planos: principialidad, perspectivismo e historicidad.

(A) El carácter *principial* del modelo consiste en que cada uno de los cuatro planos definidos está regido por principios. Leibniz formula y aplica multitud de principios, algunos de valor universal y otros válidos en un ámbito concreto. En la lógica del orden principial el principio vigente es el principio general del orden. En el plano de la ontología de la razón vital el principio predominante es el principio vital. En el ámbito de la gnoseología del perspectivismo corporal Leibniz distingue entre punto de vista divino y punto de vista humano. El primero regido por el principio de razón y el segundo gobernado específicamente por el principio del perspectivismo. Y finalmente, el plano práctico de la ética del reconocimiento es regido por el principio del lugar del otro.

Estos principios interactúan entre sí de modo que su validez no se limita a un solo plano, sino que van teniendo versiones adaptadas a cada uno de ellos. Esta interacción genera un espacio lógico-real con una dinámica propia. Este espacio puede organizarse en torno a tres polos o ejes categoriales: eje individualidad-sistematicidad, eje uniformidad-diversidad, y eje vitalidad-funcionalidad. En torno a estos tres ejes se polariza toda una constelación abierta de principios en una dinámica que los acerca en diverso grado a cada uno de dichos ejes.

(B) La dinámica de los principios constituye un conjunto ordenado, variable y abierto. Nunca cierra Leibniz el listado de los principios, ni tampoco instaura una jerarquía definitiva, ni les asigna un lugar estático en el conjunto, ni asume una

---

(Roma, en prensa). (3) J.A. Nicolás, «El principio del orden como meta-principio último de la racionalidad leibniziana», *Revista de Filosofía de Costa Rica*, 51 (2012), 245-253. (4) J.A. Nicolás, «Gnoseología del perspectivismo corporal en Leibniz», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40 (2013), 135-150. (5) J.A. Nicolás, «Armonía como orden: el meta-principio último de la metafísica leibniziana», *Cultura*, 32 (2013), 15-28.

única función para cada principio, sino que los problemas plantean nuevos retos y exigencias a los que Leibniz responde con nuevos elementos en su estrategia metodológica. Dependiendo de cuál sea el problema, en qué nivel se lo aborda, hasta dónde se pueda y quiera llegar, etc. los principios están en una movilidad constante de relaciones, siempre atenidos a un determinado orden. Pero es un orden dinámico que no está fijado de antemano de modo permanente, sino que se adapta a la perspectiva adoptada en cada caso. Se trata, en consecuencia de un orden mediado por la perspectiva propia de cada problema o de cada situación analítica o hermenéutica. Por ello, un segundo rasgo de carácter transversal (porque afecta a todos los principio en su dinámica concreta) es el *perspectivismo*.

La noción de perspectiva es un recurso hermenéutico decisivo en la concepción del conocimiento y de la racionalidad por parte de Leibniz. Distingue tres sentidos de esta noción[16]: perspectiva como proyección, perspectiva como ley de la visión y perspectiva como punto de vista diferenciado.

Esta noción introduce una gran flexibilidad en el planteamiento leibniziano, pues permite que puntos de vista diferentes o «interpretaciones» distintas puedan ser simultáneamente verdaderas. Este perspectivismo reúne tres características: referencia única de diversas perspectivas; coordinación en un sistema internamente compatible de las perspectivas; y la limitación de cada perspectiva está ligada a la corporalidad. Esto es válido para el punto de vista humano, pero dejemos ahora a un lado la cuestión de su distinción respecto del punto de vista divino.

Este es uno de los aspectos en que este modelo de reconstrucción del pensamiento de Leibniz se distancia del rígido deductivismo propuesto por B. Russell y se acerca mucho más al planteamiento de la hermenéutica, sin caer por ello en algún tipo de relativismo último o de desfundamentación, que iría en contra del espíritu leibniziano. Esta variabilidad cognoscitiva hace juego teórico con la dinámica relación entre los principios. Y también viene a coincidir con la tesis leibniziana de que cada sujeto individual representa un punto de vista de la totalidad y de cada parte.

(C) El carácter hermenéutico-perspectivista del conocimiento humano lo sitúa en el ámbito de la discursividad y la temporalidad. Y de este modo la metafísica leibniziana está internamente abierta al devenir procesual, que en una cierta dimensión constituye la historia. Desde el punto de vista humano, la *historicidad* es uno de los rasgos constitutivos del saber, lo cual en el caso de Leibniz adquiere de entrada el formato de la sucesiva constitución de perspectivas acerca de la realidad.

Esto ha de desglosarse en varios niveles de un análisis que en conjunto plantea el problema del lugar de la historia en el pensamiento de Leibniz.

[16] Cfr. J.A. Nicolás, «Perspektive und Interpretation: Leibniz und die Hermeneutik« *Studia Leibnitiana* (en prensa); J.A. Nicolás, «Perspective as mediation between interpretations», en *Leibniz and Hermeneutics*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge (en prensa).

3.2. **Historicidad de la razón: principio de continuidad**

En el marco de la metafísica de la individualidad sistémica se establece una dinámica de los principios en la que no hay una estructura fija, no hay una jerarquía definitivamente establecida e inmutable. Esto viene a explicar el hecho de que los principios que Leibniz señala como primeros o primitivos varía a veces de modo considerable según los contextos o las problemáticas. Y puede explicar también el hecho de que Leibniz diga que todos sus principios están ligados de tal modo que quien conoce uno puede conocerlos todos.

Esta dinámica no es caótica, sino atenida a norma. La cuestión clave ahora es describir el tipo de normatividad que mantiene este juego de principios en el espacio lógico de la razón, que además expresa el devenir de la realidad. En consonancia con todo lo anterior, la *hipótesis concreta* aquí planteada es que la dinámica de los principios se atiene a las características de perspectividad y continuidad.

El principio de perspectividad es el que genera y regula la estructura según la cual son posibles múltiples acercamientos a lo real y en consecuencia multitud de expresiones diferentes pero coordinadas (referidas a un mismo objeto) de los hechos que constituyen el mundo y el saber acerca de él.

La *hipótesis* más *específica* en este trabajo es que el principio de continuidad es el que proporciona la dimensión histórica a la estructura perspectivista dinámica del juego de los principios. La ley de continuidad es una de las «nociones fundamentales», «claves de la inteligibilidad» para el pensamiento leibniziano [17].

3.2.1. ***Formulación y aplicaciones del principio de continuidad***

El principio (ley) de continuidad tiene carácter arquitectónico para Leibniz: «[Las leyes del movimiento] no podrían derivarse de sus fuentes más que suponiendo razones arquitectónicas. Una de las más trascendentales fuentes, que creo haber sido el primero en introducir en la física, es la ley de la continuidad» [18]. Esto significa que Leibniz le concede un valor estructural a este principio, que utiliza prácticamente a lo largo de toda su vida, principalmente en física y matemática. Según afirma en diversos pasajes, este principio se deriva y se fundamenta en «el principio del orden general».

Esta ley o principio es formulado de muchos modos. Quizás el más simple y claro sea el siguiente: «Ninguna transición se produce por salto… Esto se verifica

[17] B. Orio de Miguel, *Leibniz. Crítica de la razón simbólica*, Nova Leibniz, Ed. Comares, Granada, 2011, 8-9. Esta obra es un buen análisis de la relevancia que Leibniz otorga a la ley de continuidad en diversos ámbitos del saber y su papel en la sistematización del pensamiento.

[18] GP III, 279.

no sólo en las transiciones de lugar a lugar, sino también de forma a forma y de estado a estado»[19].

Leibniz piensa principalmente en problemas de geometría y física cuando utiliza este principio. Con él apunta a la noción de infinito, en cuanto que entre dos puntos (lugares) siempre hay un lugar intermedio y hasta el infinito, de modo que la distancia tiende a ser infinitamente pequeña. Tan es así, que este principio sirve a Leibniz para unir en una continuidad virtual los extremos opuestos: «el reposo puede considerarse como una velocidad infinitamente pequeña o como una lentitud infinita… la regla del reposo debe entenderse como un caso particular de la regla del movimiento; …la igualdad puede considerarse como una desigualdad infinitamente pequeña pudiendo aproximarse la desigualdad a la igualdad tanto como se quiera»[20]

Esto es pensado por Leibniz fundamentalmente en el terreno del cálculo infinitesimal, y por tanto, en el ámbito de la matemática, la geometría y la física. Aparte de ello, ha habido intérpretes, p.e., B. Orio de Miguel que han extendido el ámbito de aplicación a la biología y la ontología.

Si se trata de un principio arquitectónico de la racionalidad, ¿qué impide aplicarlo también al ámbito del saber histórico, al que tanto esfuerzo intelectual dedicó Leibniz? De entrada resulta verosímil entender la tesis de que no hay saltos en la transición «de estado a estado» referida a los sucesivos estados que la humanidad (o una parte de ella) ha ido teniendo a lo largo del tiempo, o dicho de otro modo, referido a la sucesión de hechos históricos.

3.2.2. *Principio de continuidad e Historia: el camino inacabado hacia una razón histórica*

Ciertamente estamos al borde de la literalidad de la obra de Leibniz, pero esto no ha de ser obstáculo para reinterpretarla y reconstruirla de modo coherente con su espíritu más genuino.

Se abre así una vía de investigación en torno a la historización de la razón que incorpora el principio de continuidad en esta interpretación.

En este camino relativo a la conceptualización de la continuidad en la historia pueden hacerse, de momento, al menos cuatro observaciones.

1. En el trabajo histórico-empírico realizado por Leibniz en relación con la historia de varias casas reales, lo que ha intentado y conseguido en alguna ocasión es ir introduciendo personajes que han vivido entre otros dos, de

[19] Carta a De Volder, GP II, 168/OFC 16B, 1092. Otras formulaciones más complicadas pero significativas son las siguientes: «Cuando la diferencia entre dos casos puede hacerse menor que cualquier magnitud dada en los datos o premisas, es preciso que también pueda encontrarse menor que cualquier magnitud dada en lo que se busca o resultado» (GP III, 52).

[20] GP III, 52.

modo que se llegue a establecer toda la línea continua de una estirpe durante un periodo determinado. Esto ha ocurrido con la conexión entre la casa de Brunschwick y la de Este. Leibniz ha conseguido documentalmente rellenar la discontinuidad histórica entre ambas casas, hasta demostrar su origen común. De este modo, la Genealogía podría ser un ejemplo de aplicación por parte de Leibniz del principio de continuidad en el ámbito de la historia.

2. La aproximación asintótica a la verdad de lo ocurrido en el terreno histórico, que permite una aproximación cada vez mayor sin que sea posible llegar a su cumplimentación total, aproxima a Leibniz al espíritu de la hermenéutica. Combinado esto con el carácter perspectivista del conocimiento, le permite acceder a una concepción de la verdad más allá del modelo de adecuación y/o correspondencia y lo orienta hacía una noción hermenéutico-interpretativa de la verdad en historia.
3. En la discusión con De Volder sobre la elasticidad de los cuerpos se plantea el problema de la continuidad del movimiento y Leibniz recurre a un principio activo[21] en cada sustancia que promueve el movimiento y le da continuidad. Llevado al ámbito de la historia, ese principio que activa e impulsa el devenir de los hechos históricos se convierte en el problema del sujeto de la historia. Para ello hay que distinguir dos sentidos de «continuidad»: contigüidad y continuación.

   Continuidad no es sólo contigüidad (estática, lo que es contiguo) sino también continuación (dinámica, lo que continúa). Y continuación es ejecución, ejecutividad, despliegue. Y eso puede decirse ontológicamente de cada mónada o unidad sustancial plurimonádica (sujeto monádico) y epistemológicamente de la aplicación del conjunto de los principios que generan saber.

   El principio-sujeto en el caso de la historia sería el que garantizaría la continuidad-continuación del devenir histórico.
4. En el ámbito metodológico, la noción de continuidad resulta muy fructífera porque tiene suficiente flexibilidad como para acoger relaciones muy diversas entre hechos históricos (finalistas, reactivas, consecuencialistas, progresivas, etc.). Esto permite superar los esquemas más rígidos de carácter deductivistas que pueden resultar útiles en otros ámbitos del saber.

   He aquí algunas de las virtualidades que puede tener la ley de continuidad como principio rector de la concepción de la historia. Pero esto no evita el que surjan problemas teóricos graves al ir desbrozando este camino por en

21 B. Orio, *op. cit.,* 47.

medio del bosque que constituye el pensamiento leibniziano. Señalemos al menos tres.

Un rasgo esencial de la historia es la espontaneidad, la creatividad, la novedad, la generación de nuevas realidades. La historia es el campo específico de la creación humana en sentido estricto. La novedad en la historia no ha de entenderse con las categorías de potencia y acto, es decir, que la historia no ha de entenderse solamente como actualización de posibilidades que ya estaban potencialmente contenidas de antemano. La historia es literalmente creación de nuevas posibilidades y realidades que anteriormente no existían. La acción humana ha debido hacer el trabajo necesario para que la novedad sea posible.

Pero esto entra en conflicto con algunas de las tesis de Leibniz. En primer lugar, con la tesis de la armonía pre-establecida, que parece anular este elemento esencial de la historia que es la creatividad en el tiempo[22].

En segundo lugar, la existencia de una Providencia que garantiza el resultado final del devenir histórico también pone límites al devenir histórico en este aspecto de la espontaneidad.

Y en tercer lugar, el concepto de noción completa resulta también ambivalente en este contexto. Por un lado permite el despliegue cronológico de cada sujeto individual «según un orden», que se llama biografía. El conjunto de los despliegues efectivos de multitud de nociones completas (individuos) y sus interacciones (de colaboración, de enfrentamiento, de co-existencia, de competición, de amistad o de aversión, de aprovechamiento o de generosidad, de intereses, etc.) constituyen la *historia*. Pero por otro lado, limita también la novedad creativa de fondo para cada individuo, puesto que toda acción es cumplimiento de un plan previo.

Como conclusión, después de este análisis y reconstrucción de uno de los múltiples aspectos del pensamiento de Leibniz, resulta verosímil la tesis de que la dinámica de los principios, que rige el devenir de la realidad, incorpora una dimensión histórica, y ello sitúa a Leibniz de un modo propio en la vía hacia la historización de la razón y hacia la racionalidad histórica.

22 Y. Belaval, *art. cit.,* 36.

EXPRESIÓN, PERCEPCIÓN Y APERCEPCIÓN. LA CONSTRUCCIÓN SINTÉTICA DE LOS FENÓMENOS

Leonardo Ruiz Gómez
Universidad Panamericana

Introducción

Es fácil ver la posición central que tiene el concepto de percepción en la filosofía leibniziana. Si se toma como punto de partida el relevante hecho de que Leibniz asigna sólo dos actividades propias a la mónada, a saber, la percepción y el tránsito de una percepción a otra (o apetito), se vuelve evidente que esta noción debe ser central dentro del pensamiento del filósofo de Leipzig. Esta centralidad del concepto de expresión se ve bien reflejado en la *Monadología*:

> 56. Ahora bien, esta *ligazón* o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan a todas las demás, y que por consiguiente sea un espejo vivo y perpetuo del universo[1].
>
> 14. El estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es sino lo que se llama *percepción*, que debe distinguirse adecuadamente de la *apercepción* o de la conciencia como luego se verá[2].
>
> 19. Pero como la sensación es más que una simple percepción, concedo que baste el nombre general de mónadas y de entelequias para las sustancias simples que sólo gocen de eso y que se llamen almas solamente a aquéllas cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria[3].

1 *Monadologie*, §56, G VI, p. 616.
2 *Monadologie*, §14, G VI, p. 608.
3 *Monadologie*, §19, G VI, p. 610.

A partir de estos textos podemos reconstruir algunas características generales de la noción de expresión en el Leibniz más maduro: a) que la expresión es un cierto tipo de relación entre las propiedades de sustancias; b) que la percepción es una representación o expresión de carácter sintético; y c) que de la simple percepción se distinguen aquellas que son más distintas y acompañadas de memoria y consciencia, a las que llamará apercepción[4].

En el presente trabajo se explica la relación que hay entre estos tres conceptos en el pensamiento leibniziano. Como se verá, el recorrido para realizar dicha tarea será de lo más general a lo más particular. Es decir, partiremos de la reconstrucción de la noción de expresión, para luego analizar un tipo de expresión que es la percepción y, finalmente, un tipo singular de percepción que es aquella que es consciente o apercibida.

Primera función: la expresión

Leibniz comenta en un famoso pasaje de una carta a De Volder el papel central que juega la noción de expresión en su sistema:

> Parece que ha comprendido usted excelentemente mi doctrina acerca de cómo todo cuerpo expresa a todos los demás, y cómo cada alma o entelequia expresa su cuerpo y, a través de él, a todo los demás. Pero, una vez haya extraído usted toda la potencia que en ello se encierra, observará que nada hay de cuanto he dicho que no se siga de aquí[5].

Para ser la piedra angular de su filosofía, Leibniz dedica muy pocas líneas a explicarnos qué es lo que entiende por «expresión». Esto, que ciertamente se repite con algunos de los principales conceptos de su pensamiento, nos coloca en una situación complicada para reconstruir fielmente sus ideas.

Al menos el origen de esta noción dentro del pensamiento leibniziano está bien documentado en la literatura secundaria[6]. Se sabe que el término tiene una génesis matemática; en concreto, ésta se encuentra fincada en la geometría proyectiva desarrollada por Descartes y Pascal, a la que Leibniz pondrá especial atención[7].

[4] Cfr. también Leibniz a Arnauld, 9 de octubre de 1687, G II, p. 112.

[5] Leibniz a De Volder, 20 de junio de 1713, GP II, p. 253.

[6] Los trabajos más avanzados en esta línea son, sin duda, V. Debuiche, «L'expression leibnizienne et ses modèles mathématiques», 2013 (51), pp. 409-430; V. Debuiche, «La notion d'expression et ses origines mathématiques», 2009 (41), pp. 88-117; Ch. Swoyer, «Leibnizian expression», 1995 (33), pp. 65-99; M. Kulstad, «Leibniz's Conception of Expression», 1977 (9), pp. 55-76.

[7] De hecho, es gracias una copia suya que tenemos acceso a un texto pascaliano de gran importancia en esta materia: R. Tanton, «Generatio conisectionum Traduction francaise des notes de Leibniz sur les "Coniques» de Pascal», 1964, pp. 99-101; Cfr. Debuiche, *La notion d'expression…*, p. 100.

En términos generales, la aportación de la geometría proyectiva es el descubrimiento de que, en las transformaciones generadas por la proyección de figuras, hay propiedades que se preservan, esto es, que son invariantes (por ejemplo, el hecho de que cinco puntos bastan para definir la trayectoria de cualquier curva cónica). Sería de sumo interés analizar a detalle la opinión que merece a Leibniz el trabajo arguesiano y pascaliano[8]. Nos tenemos que conformar, no obstante, con señalar la importancia que tiene la geometría proyectiva en la concepción de la noción leibniziana de la expresión. Esta relación es fácil de hacer, en la medida en que Leibniz suele explicar o ejemplificar, una y otra vez, su concepto de expresión mediante ejemplos de secciones cónicas. Vale la pena traer a colación un texto de la *Teodicea*:

> Es cierto que la cosa puede ser representada de distintas maneras; pero debe haber siempre una relación exacta entre la representación y la cosa y, por consiguiente, entre las diferentes representaciones de una misma cosa. Las proyecciones de perspectiva, que en el círculo vienen a ser secciones cónicas, hacen ver que un mismo círculo puede ser representado por una elipse, por una parábola, por una hipérbola y hasta por otro círculo y por una línea recta, y por un punto. Nada parece tan diferente, ni tan desemejante, como estas figuras; y, sin embargo, hay una relación exacta de cada punto con cada punto. De igual manera es necesario reconocer que cada alma se representa el universo según su punto de vista y mediante una relación que les es propia; pero en ella subsiste siempre una perfecta armonía[9].

Esta constante comparación de la expresión —en distintos ámbitos del pensamiento leibniziano— y la proyección de figuras geométricas revela que es a la luz de esta imagen que Leibniz delineará su idea de una estructura expresiva. Como se puede ver en el fragmento recién citado, no resulta relevante para esta estructura expresiva el hecho de que haya una similitud o identidad entre los elementos involucrados en la expresión. Al menos en el ámbito geométrico, el fundamento de la relación expresiva es una correspondencia de «cada punto con cada punto» entre las figuras proyectadas. A cada punto de la parábola puede asignarse un punto de la circunferencia y esto, dirá Leibniz, establece una estructura expresiva.

Si bien el ejemplo de la geometría proyectiva es el que más ocurrencias tiene en los textos leibnizianos no es, ni remotamente, la única instancia de estructura expre-

[8] Por ejemplo, el interesante hecho de que Leibniz se inclina más por el tratamiento arguesiano de las cónicas que por el de Pascal. En buena medida, como se verá, las afirmaciones de Desargues anunciaban con mayor patencia la extrapolación a otros ámbitos que las relaciones geométricas de Pascal. Cfr. Debuiche, *La notion d'expression…*, p. 102.

[9] *Essais de Theodicée*, §357, GP VI, p. 327; otros ejemplos los encontramos en *Conséquences métaphysiques du Principe de Raison*, CAREIL I, p. 15; Leibniz a Arnauld, 9 de octubre de 1687, GP II, p. 112; *Quid sit idea*, GP VII, p. 263; *Characteristica Geometrica*, GM V, p. 141; «Nouveaux Essais sur l'entendement humain», II, cap. VIII, §13, AA VI, 6, p. 131.

siva que encuentra el filósofo de Leipzig. Sus ejemplos oscilan entre muy diversos ámbitos y categorías: una estructura expresiva se encuentra —piensa Leibniz— entre el modelo de una máquina y la máquina misma, entre la idea del círculo y el círculo mismo, entre un mapa y la región geográfica que representa, entre la causa total de un evento y el efecto entero, entre una ecuación algebraica y la figura que la representa en el plano cartesiano. Los ejemplos son numerosísimos y, en ciertas ocasiones, resulta difícil conciliar la descripción de la estructura expresiva que podemos extraer de la geometría proyectiva —la que desestima la noción de similitud en favor de la relación «punto por punto»— con algunos de los ejemplos. Considérese, por escoger alguno, la relación expresiva entre los caracteres y los números[10], entre los que es difícil establecer una relación de ese tipo.

Valérie Debuiche señala con razón la insuficiencia de la expresión proyectiva o matemática para dar razón de la expresión en sentido más general. Es ciertamente, una tentación —dada la insistencia de Leibniz por usar esta analogía— la de establecer una relación directa entre la geometría proyectiva y la expresión en sentido amplio[11]. Ciertamente el origen del uso de este término tiene raíces en las matemáticas: antes de su etapa parisina, cuando Leibniz inicia sus proyectos matemáticos más ambiciosos, no hay ocurrencias de esta palabra en su obra. Sin embargo, el uso de la expresión como directriz de su filosofía desbordará por mucho la significación matemática que pueda tener este término[12]. Utilizando una expresión de Bernardino Orio de Miguel, Leibniz recurre aquí a *sobredimensionar* las estructuras matemáticas para explicar analíticamente estructuras metafísicas que desbordan la significación meramente matemática.

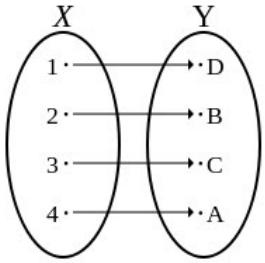
Vale la pena revisar, entonces, qué características tiene la expresión entendida en sentido amplio —metafísico— y qué características tiene la expresión proyectiva —matemática—.

Como se vio muy brevemente, la naturaleza de las proyecciones geométricas lleva implícita una relación que podríamos fácilmente describir con una función: una figura —por ejemplo, la elipse— expresa otra —digamos, el círculo— sí y sólo sí, al conjunto de puntos que la describe le corresponde uno, y sólo uno, de los puntos de la figura expresada.

[10] *Quid sit idea*, GP VII, p. 263.

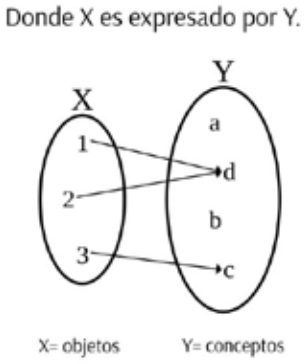
[11] Ciertamente el origen del uso de este término tiene raíces en las matemáticas: no es sino hasta su etapa parisina —cuando Leibniz inicia sus proyectos matemáticos más ambiciosos— que se encuentran ocurrencias de esta palabra en su obra. Cfr. Debuiche, *La notion d'expression…*, pp. 411

[12] El texto de Orio de Miguel es precisamente un análisis del uso que hace Leibniz de estas estructuras expresivas —simbólicas, dirá él— en distintos ámbitos a los que se enfoca su estudio. B. Orio, *Leibniz. Crítica de la razón simbólica*, 2011.



Es claro que esta función puede ser descrita de la siguiente manera: (1) inyectiva (*one-to-one*): ningún elemento en Y está vinculado con dos elementos de X; (2) suryectiva (*onto*): pues todo elemento en Y está vinculado con un elemento en X; (3) total (*non partial*): no hay elementos en X que no estén vinculados con un elemento en Y. La descripción que hace Leibniz de la proyección geométrica de «punto por punto» parece encajar prístinamente con estas tres características.

Estudiemos ahora la posible extrapolación de estas características a la expresión en sentido más amplio. Chris Swoyer señala que la mayor parte de los ejemplos leibnizianos sobre la expresión no podrían describirse como funciones biyectivas (inyectivas y suryectivas) y totales[13]. Revisemos algunos ejemplos: según Leibniz, los conceptos expresan objetos[14]; pero un concepto puede expresar varios objetos diversos. La función expresiva es en este caso no-inyectiva pues une dos elementos del conjunto X con uno del conjunto Y.

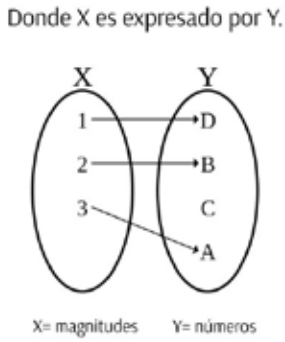


Otro ejemplo: los números suponen expresar magnitudes; pero nada garantiza que todas las magnitudes expresadas por la infinidad de números posible exista de

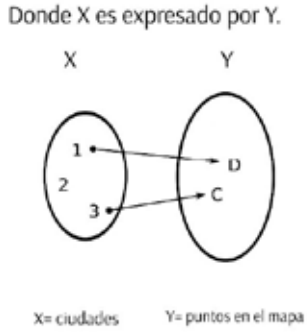
[13] Cfr. Swoyer, *Leibnizian Expression*, p. 83. Sigo muy de cerca este artículo en los párrafos siguientes.

[14] Cfr. *Quid sit idea*, GP VII, p. 264; *Nouveaux Essais…*, II, cap. I, §1, AA VI, 6, p. 109.

hecho. Por ejemplo: podría suceder que nada en el mundo midiera exactamente 3.567 km. Así, la función es no-suryectiva en la medida en que existen números que no expresan alguna magnitud real.



Un ejemplo más, los puntos en un mapa expresan la ubicación de las ciudades en una región geográfica[15]; pero las ciudades más pequeñas podrían no estar representadas y, en consecuencia, no tratarse de una función total.



Swoyer demuestra así —o con ejemplos similares— que la definición de expresión en sentido amplio no puede ser idéntica a la definición de expresión proyectiva. Los requisitos de una función biyectiva son demasiados restrictivos para dar cabida a las aplicaciones que busca Leibniz. Es necesario, entonces, explorar con mayor detalle la definición de expresión para dar sentido a esta acepción más amplia o, como decíamos, *sobredimensionada* respecto a su origen geométrico.

15 Cfr. *Quid sit idea*, GP VII, p. 264.

Existe una discusión de sumo interés —si bien no suficientemente nutrida— en la bibliografía secundaria en torno a la naturaleza de la definición de expresión. Fue un notable artículo de Mark Kulstad sobre el tema el que estableció los términos en la que esta discusión se llevaría a cabo[16]. En términos generales, Kulstad intenta extraer una definición adecuada de expresión a partir de algunos fragmentos leibnizianos que él considera fundamentales sobre la materia. En buena medida, termina describiendo la expresión como una relación funcional uno-a-uno entre elementos de dos conjuntos. Como se puede anticipar por lo dicho anteriormente, esta posición resulta de poca utilidad al momento de aplicarla a algunos ejemplos de naturaleza no geométrica que utiliza Leibniz. Swoyer hace ver que las exigencias que impone Kulstad a la noción de expresión son muy restringidas para dar razón de buena parte de las estructuras expresivas que menciona Leibniz. Como se hizo ver ya, la noción de expresión debe tener suficiente flexibilidad para permitir ser aplicable a funciones no suryectivas, no inyectivas y no totales. La propuesta de Swoyer es, entonces la siguiente:

> La clave de la expresión es la preservación de una estructura, no la dirección de la correlación bajo la cual esta estructura se preserva. Así, mi interpretación de la posición general de Leibniz en torno a la expresión es que una cosa expresa otra sólo en caso de que haya una mapeo que preserva la estructura de una hacia la otra[17].

Esta definición mucho más flexible permite establecer niveles variados de dirección en las estructuras expresivas. Por poner un ejemplo, un croquis hecho a mano y una fotografía satelital de una ciudad poseen muy distintas resoluciones: una apenas recoge un mínimo de información, mientras que la otra sólo pierde información en los detalles que se sintetizan en cada pixel. Eso no quiere decir que el croquis no exprese a la región geográfica: lo hace en la medida en que hay estructuras que permanecen invariantes en la transformación. Siguiendo con el ejemplo, la fotografía preserva —entre otras estructuras— las relaciones de situación; esto es, aunque las distancias varían en la expresión (la fotografía es más pequeña), la estructura de relaciones situacionales que hay entre cada una de las distancias permanece invariante, y esto es a lo que nos referimos cuando se habla de una representación a escala. En el caso del croquis, en cambio, difícilmente podremos lograr que estas estructuras espaciales se preserven (nadie dibuja un croquis a escala); pero, en la medida en que es expresivo, sí que existen otras estructuras que se preservan: en este caso, el hecho de que las cosas que están «arriba» en la representación se encuentran al norte en lo representado. Si hiciéramos un croquis en donde el norte estuviera representado en algunas ocasiones arriba y en otras abajo, la relación expresiva se rompería, pues

16 Cfr. Kulstad, «Leibniz Conception of Expression», *passim*.
17 Swoyer, *Leibnizian Expression*, pp. 79-80. La traducción es mía.

la única estructura expresiva de un croquis es precisamente ésta. Estos ejemplos evidencian la utilidad de una perspectiva como la de Swoyer. Podemos englobar en su noción de expresión desde un croquis, hasta una fotografía satelital de escala 1:1.

Ahora bien, este largo preámbulo en torno a la expresión nos pone en una posición privilegiada para describir las actividades de las cuales la expresión es género, esto es, la percepción y la apercepción.

La percepción

Con base en el análisis anterior, podemos preguntarnos ¿qué clase de expresión es la percepción que tienen las mónadas del universo entero?

Es bien sabido que Leibniz dota a la unidad fundamental de su sistema, la mónada, de dos actividades principales: la percepción y la apetición. Esta capacidad perceptiva es un tipo de expresión, en concreto, una expresión de tipo sintético: «lo que se encuentra disperso en varios seres está expresado o representado en un único ser indivisible, o en la sustancia que está dotada de una verdadera unidad»[18].

Si la percepción es una actividad sintética, parece que se trata de una expresión no inyectiva, pues varios elementos son reducidos a uno en la estructura expresiva. Esto, sin embargo, es contraintuitivo, pues significaría que la pluralidad infinita de las mónadas tendría como correlato en la mónada percipiente un sólo referente. Cada mónada sería —por poner un ejemplo literario— como un Aleph borgiano, que reduciría el universo entero a un solo punto metafísico. La analogía no es disparatada, ya que Leibniz utiliza constantemente la metáfora de la mónada como un espejo del universo. Sin embargo, los fenómenos —lo que se nos da en la percepción— se nos presentan extensionalmente, es decir, como *partes extra partes* y, por tanto, como una pluralidad[19]. Regresando a la metáfora, el Aleph se ve desde fuera como una concentración de lo infinito en lo singular, pero si este Aleph tuviera consciencia, es decir, si fuera una mónada, no podría sino representarse esta infinitud como una cierta pluralidad.

En ese sentido se deben considerar dos reducciones expresivas. La primera, que reduce la pluralidad del mundo a una percepción unitaria, por la que un estado perceptivo puede considerarse *un* estado perceptivo y cuyo fundamento es la unidad de la mónada percipiente. Otra reducción es la que va de la pluralidad infinita del mundo a la pluralidad finita de las percepciones contenidas en un estado perceptivo.

Sobre la primera expresión, además de su carácter sintético (no inyectivo), es claro que se trata de una función suryectiva y total, en la medida en que Leibniz

[18] Leibniz a Arnauld, 9 de octubre de 1687, GP II, p. 112.

[19] Cfr. *Nouveaux Essais…*, II, cap. XVIII, AA VI, 6, p. 159; *Table de Définitions*, CAREIL I, pp. 438-439; *Nullun datur unum corpus*, AA VI, 4, p. 1464.

afirma que la expresión inter-monádica va «de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás»[20].

La segunda reducción requiere de bastante más matices, en la medida en que requiere establecer una función que relacione el mundo *como es* y el mundo *como nos aparece*. Que tal función existe puede considerarse una convicción leibniziana genuina:

> Y no es necesario imaginarse que estas ideas, como la del color o el dolor sean arbitrarias y sin relación o conexión natural con sus causas: no suele Dios actuar así, con tan poco orden y razón[21].

La naturaleza de esta función no es, por otra parte, tan clara en los textos leibnizianos: antes de esclarecerla, será conveniente describir su dominio y su rango. El dominio de la función es el mundo *tal como es*; y sabemos que Leibniz cree que lo que existe, y lo único que existe, son sustancias simples o mónadas, que no tienen duración ni extensión y que no se encuentran en el espacio. El rango de la función es el mundo *como aparece*: este está dado en un marco espacio-temporal en el que comparece la materia extendida. Hay así en esta segunda reducción otro tipo de síntesis: si se postuló una expresión sintética que reducía la pluralidad del mundo a la unidad de la mónada, ahora se exige una expresión sintética que reduzca la infinitud del mundo a la finitud de la mónada. Es precisamente el carácter finito de la mónada la que la obliga a expresar el universo mediante una función sintética: no hay síntesis, por ejemplo, en el conocimiento divino del mundo, porque Dios puede conocer el universo en su totalidad con un solo acto. En cambio, la mónada finita tiene que *engendrar* los fenómenos con esta función sintética[22]. Dios conocería el mundo en una función absolutamente biyectiva: cada mónada sería conocida como singularidad. Nosotros, en cambio, sintetizamos la infinidad de las mónadas en elementos finitos. Esto se ve reflejado, cuando Leibniz afirma que en cada porción de materia hay infinitas mónadas[23]. A diferencia de lo que creen algunos comentadores —como R. Adams o M. Futch[24]— estas expresiones —aquéllas en las que Leibniz parece colocar las mónadas en el espacio— no dicen que las mónadas *estén*

[20] *Monadologie*, GP VI, p. 616.

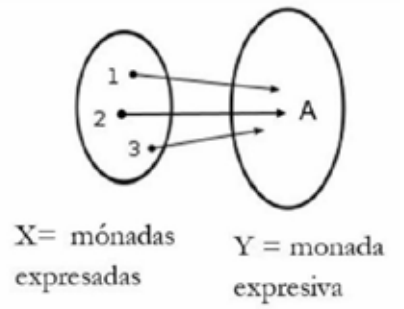
[21] *Nouveaux Essais*…, II, cap VIII, § 11, AA VI, 6, p. 131.

[22] Digo «engendrar», precisamente porque la configuración de lo que se nos presenta es exclusiva de los fenómenos. Los fenómenos sólo son posibles cuando pasan por el tamiz de este aparato expresivo de una sustancia finita.

[23] Cfr. Leibniz a Des Bosses, 7 de marzo de 1706, p. 267; Leibniz a De Volder, 30 de junio de 1704, GP II, p. 267.

[24] Cfr. M. Futch, *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*, 2008; R. Adams, «Phenomenalism and Corporeal Substance in Leibniz»,1983 (3), pp. 217-257.

(en sentido literal) en los fenómenos, sino que infinidades de mónadas son sintetizadas en representaciones fenoménicas finitas.



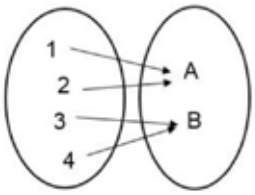
Si tuviéramos que describir la percepción mediante una función, tendríamos a una infinidad de mónadas en el dominio de la función (el mundo como es) y una pluralidad fenoménica o extensión en el rango (el mundo como aparece). El concepto con el que Leibniz parece denominar a esta función que relaciona al mundo de las mónadas con el mundo de los fenómenos es el de la *difusión*.

> La difusión que yo concibo en la extensión y que a Vd. parece suscitar la sospecha de no sé qué oculta paradoja, no pretendo que sea otra cosa que aquella continuación en la que la parte es semejante al todo, al modo como concebimos la blancura difundida en la leche, la misma dirección en la línea recta y la curvatura homogénea en la circunferencia. Porque lo que se difunde no son mis unidades o substancias simples (como vulgarmente concebimos el flujo de un punto), ni éstas constituyen un todo homogéneo, pues la homogeneidad de la materia no se obtiene *más que por abstracción de la mente* cuando pensamos sólo lo pasivo y, por ello, incompleto[25].

Las mónadas, discretas y absolutamente heterogéneas, son representadas en continuos difusos y homogéneos. Hay ciertamente una abstracción (no entendida como intelección, sino como pérdida, segregación, síntesis) de las propiedades que hacen heterogéneas a las mónadas y se les percibe como una unidad continua. Los dos continuos en los que se representan estas mónadas son, precisamente, el espacio y el tiempo[26]. Parece que hay entonces una pérdida de información en la percepción difusa de la mónada (esto es, se trata nuevamente de una función no-inyectiva, suryectiva y total).

[25] Leibniz a De Volder, s/f, GP II, 277.

[26] En este sentido, no es difícil concluir que el espacio y el tiempo serían, precisamente, las formas *a priori* de la percepción, en la medida en que son las estructuras en las que las realidades «nouménicas» nos son dadas. Cfr. V. De Risi, *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, 2007, p. 341.



Hay que notar, sin embargo, que existe evidencia textual que nos lleva a pensar que Leibniz tenía herramientas para relacionar en una función completamente biyectiva al conjunto de las mónadas y al continuo de la percepción del mismo modo en que se puede mapear el conjunto de los números reales con la cardinalidad del continuo. A la par de su teoría de la difusión como una actividad sintética, Leibniz admitía que la materia no es sólo divisible al infinito, sino actualmente dividida al infinito (esto es, no hay fenómenos mínimos)[27]; y que, para Leibniz, cualquier agregado en los fenómenos incluye una infinidad de mónadas[28]. Esto sería suficiente para afirmar que las mónadas se relacionan en una función uno a uno con los fenómenos (decir que no hay fenómenos mínimos es como decir que en la percepción se toma una «foto» de las mónadas que no tiene pixeles).

Y, sin embargo, Leibniz es explícito al decir que en la difusión se toma por homogéneo lo heterogéneo, y que en ese sentido, es obligatorio considerar en ella una cierta síntesis. Esta contradicción (la de entender a veces la percepción como una función biyectiva y a veces como no-biyectiva) puede tener origen en una ambigüedad leibniziana en torno al tema del continuo. Como señala Dyonisios Anapolitanos[29], hay dos comprensiones del continuo en Leibniz que están continuamente mezcladas. Uno es el continuo entendido como una serie densa de elementos y que se opone a la progresión por saltos (una visión que anticipará algunas conclusiones de Cantor y Dedekind); otra es el continuo en sentido aristotélico, que se opone a lo discreto y que tiene a la unidad como fundamento. Estos dos sentidos están constantemente confundidos en el discurso leibniziano, y me parece que, en cierto

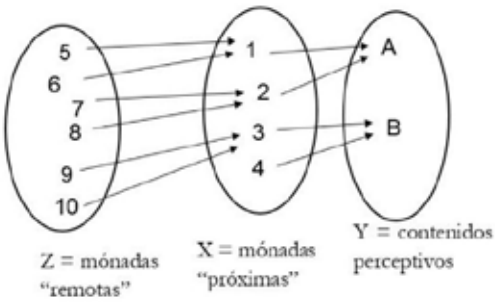
[27] «Así pues, los fenómenos siempre pueden dividirse en fenómenos menores, que podrían ser percibidos por animales más sutiles, pero nunca se llegará a fenómenos mínimos». Leibniz a De Volder, 30 de junio de 1704, GP II, p. 268; también cfr. Leibniz a Des Bosses, 29 de mayo de 1716, GP II, p. 515; Leibniz a Sophie, 31 de octubre de 1705, K IX, p. 152.

[28] «Es evidente también por todo lo dicho que en las cosas actuales no hay más que cantidad discreta, o sea, en cualquier agregado sensible que responde a los fenómenos hay una multitud de mónadas o sustancias simples mayor que cualquier número dado». Leibniz a De Volder, 19 de enero de 1706, GP II, pp. 281-282.

[29] D. Anapolitanos, *Leibniz. Representation, Continuity and the Spatiotemporal*, 1999, p. 169.

sentido, revelan el origen de la contradicción antes señalada: la percepción tiene que ser descrita como una cualidad sintética en la difusión para que se dé razón de la unidad del continuo fenoménico; por otra parte, la percepción entendida como función biyectiva daría razón del continuo entendido como una serie densa que sería más fácil de reconciliar con la unidad radical de la mónadas que son agrupadas en los fenómenos.

Es posible agregar un matiz que puede ser de utilidad. Leibniz afirma en varias ocasiones que, en cada acto perceptivo, lo que se representa es el mundo en su totalidad. La diferencia entre cada estado perceptivo es la perspectiva o situación desde la que se realiza. En consecuencia, aunque podamos hacer un mapeo uno a uno entre los contenidos de un estado perceptivo y la totalidad de las mónadas, este mapeo tendrá una modalidad específica que será el *situs*. En otras palabras: no percibo al mundo como totalidad de un modo directo, sino que percibo un conjunto de mónadas que, a su vez, representan con mayor o menor resolución al resto de las mónadas en el universo. Por lo tanto, no se tratará simplemente de una relación entre el conjunto de la totalidad de las mónadas y el conjunto de los contenidos de un estado perceptivo. Se trata más bien de un sistema de *funciones compuestas* o un sistema de aplicación de funciones sucesivas:



Volvemos a nuestro problema original: por una parte, el concepto de difusión parece implicar una necesaria síntesis. Por otro lado, Leibniz parece establecer una noción de continuo que establece una función biyectiva entre las mónadas y el continuo fenoménico. A la luz de este nuevo esquema se vuelve claro que Leibniz no parece estar dispuesto a dejar de lado el carácter sintético de la percepción y que el carácter biyectivo parece desarrollarse exclusivamente en el primer nivel de expresión, ahí donde, efectivamente, se puede decir que no hay fenómenos mínimos.

Por otra parte, se puede decir con cierta certeza que estamos, en cualquiera de los casos, ante una función suryectiva y total. En efecto, no hay nada en la percepción que no sea una expresión de alguna propiedad monádica y, en sentido contrario, no hay propiedad monádica que no sea susceptible de ser expresada. No hay un par de mónadas que no pueda conectarse mediante algún camino más o menos inmediato de relaciones perceptivas.

La apercepción

Como ya se había dicho, Leibniz distingue entre la percepción bruta y «aquélla que es más distinta y va acompañada de memoria»[30]. Ahora bien, si se trata verdaderamente de una subespecie de la percepción y de una actividad en verdad diferente, deberá haber también alguna función que relacione a la percepción y la apercepción en una estructura expresiva.

Leibniz dedica un par de capítulos de su *Nuevos Ensayos* para zanjar esta cuestión. La conclusión no deja lugar a dudas:

> Vemos, pues, que existen percepciones de las cuales no nos apercibimos, pues las percepciones de las ideas aparentemente simples se componen de las percepciones de las partes que componen dichas ideas, sin que el espíritu se aperciba de ello, pues dichas ideas confusas le parecen simples[31].

Los ejemplos de Leibniz son variados en esta materia: nos apercibimos del verde cuando lo que estamos percibiendo es azul y amarillo; el bramido del mar que está compuesto de millares de sonidos de gotas resonando en infinitos golpes se apercibe como unitario:

> Es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nadas no pueden hacer una cosa[32].

Es claro que una función que relacione a la percepción con la apercepción no puede ser biyectiva. Esa es precisamente la gran batalla que tiene Leibniz contra el cartesianismo y contra Locke en los *Nuevos Ensayos*: no todo lo que está en la menta es consciente. La caracterización de esta función es, por tanto, más sencilla que la anterior.

En primer lugar, sabemos que no puede ser total. En efecto, una infinidad de elementos del mundo me afecta a través de vínculos causales infinitos: «todo cuerpo siente todo lo que pasa en el universo»[33]. Todos estos elementos son percibidos por la mónada que soy yo, pero sólo un subconjunto muy reducido de ellos es apercibido por mí. Percibo el volar de la mariposa que aletea en China, pero no me apercibo de ella.

En segundo lugar, tampoco se trata de una función inyectiva. El pasaje de la ola de mar y el ejemplo del color verde deja claro que, al igual que la percepción,

30 *Monadologie*, GP VI, p. 611.
31 *Nouveaux Essais*, II, cap. II, §1, AA VI, 6, p. 120.
32 *Nouveaux Essais…*, Prologue, AA VI, 6, p. 54.
33 *Monadologie*, GP VI, p. 617.

la apercepción tiene también un carácter sintético: hay también una pérdida de información.

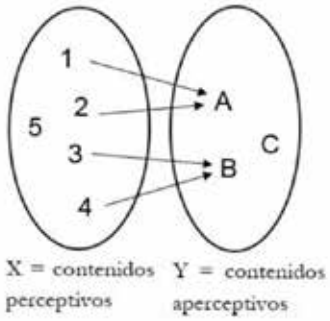
Hay un matiz que es importante introducir en el análisis leibniziano de la apercepción. Leibniz es un férreo defensor de las ideas innatas:

> [H]ay ideas y principios que no provienen de los sentidos, con los cuales nos encontramos dentro de nosotros mismos sin que los hayamos formado, aunque los sentidos nos proporcionan la ocasión de apercibirnos de su existencia[34].

Hay razones fuertes para pensar que la reminiscencia sobre estas ideas es una prestación de la facultad que tiene el hombre de apercibir. La diferencia es que el objeto de apercepción no se cuenta esta vez entre los objetos previamente apercibidos, sino que están dados en la mente al margen de toda percepción:

> De manera que todo eso lo único que prueba es que existen grados en la dificultad que tenemos para *apercibirnos* de lo que hay en nosotros mismos. Hay principios innatos que son comunes, y muy sencillos para todos; hay teoremas que, asimismo, se descubren pronto, y constituyen las ciencias naturales, las cuales son comprendidas mejor por algunos que por otros[35].

Esto quiere decir que la función es finalmente no-suryectiva, puesto que Leibniz admite que existen en la apercepción elementos que no pasaron por la percepción, en la medida en que existen ciertas ideas innatas que la mente es capaz de traer a consideración[36]. De este modo podemos concluir que se trata de una función no total, no suryectiva y no inyectiva.



[34] *Nouveaux Essais*, I, cap. 1, §1, AA VI, 6, p. 74.

[35] *Nouveaux Essais*, I, cap. 1, §5, AA VI, 6, p. 78.

[36] Cfr. *Nouveaux Essais*, II, cap. X, §1-2, AA VI, 6, p. 140; *Nouveaux Essais*, II, cap. I, §2, AA VI, 6, p. 111.

Conclusiones

Se ha mostrado que la doctrina de la expresión es un elemento central del pensamiento leibniziano. Así lo hace saber él con sus afirmaciones y así lo demanda el entramado metafísico de la monadología. Este término hunde sus raíces en los tratados de geometría proyectiva, pero se ve resignificado y sobredimensionado en su uso metafísico. Esta re-significación nos obliga a establecer en términos mucho más amplios que los de su definición en sede geométrica (en donde la función se define por sus cualidades de suryectividad, inyectividad y totalidad). La expresión no puede ya definirse como una función biyectiva por ser una formulación demasiado restrictiva. Se trata, más bien, de una relación de estructuras que se preservan a través de ciertas transformaciones.

La percepción es una tipo de expresión. En concreto, se refiere a la representación que cada mónada hace el universo. Esta expresión es sintética en la medida en que reduce una pluralidad de mónadas a un solo estado representativo. Se trata, pues de una función suryectiva, total, pero no-inyectiva.

Finalmente, la apercepción está relacionada con la percepción mediante una función que es no-suryectiva, no-inyectiva y parcial: hay elementos percibidos que no son apercibidos, elementos apercibidos que no son percibidos (los innatos), y subconjuntos de elementos que son sintetizados en otros.

LEIBNIZ'S TWOFOLD ACCOUNT OF NATURAL KINDS: A DEFENSE OF SPECIES REALISM AGAINST LOCKE

Austen Haynes
Boston University

I. Introduction

In the *New Essays on Human Understanding* Leibniz offers an extensive critique of Locke's account of essence and species classification. Yet the question has been raised of whether Leibniz is able to meet Locke on his own terms, and whether he is able to answer Locke without presupposing his own metaphysical system of complete individual concepts or monads. While it is certainly the case that what Leibniz says in the *New Essays* is best understood in connection with the texts that articulate the fundamental aspects of his metaphysics, I see Leibniz as offering an empirical defense of species realism that is a novel response to Locke. In this paper I will discuss Locke's division of essence and his skepticism about species classification. I will then turn to Leibniz, discussing his account of essences in a wider scope (particularly focusing on modality), and then I will turn to what Leibniz explicitly says in the *New Essays* and discuss how Leibniz offers an empirical method to attain notions of natural species.

II. Locke on Essence

In the chapter on general terms from the *Essay*[1], Locke introduces a novel distinction between *real* and *nominal* essence:

[1] The following abbreviations are used in this paper: AG = Leibniz's *Philosophical Essays* (edited and translated by Ariew & Garber); E = Locke's *An Essay Concerning Human Understanding*; L = Leibniz's *Philosophical Papers and Letters* (edited and translated by Loemker); NE (RB) = Leibniz's *New Essays on Human Understanding* (translated and edited by Remnant & Bennett, abbreviated RB for page numbers in this edition).

> Tis true, there is ordinarily supposed a real Constitution of the sorts of Things; and 'tis past doubt; there must be some real Constitution, on which any Collection of simple *Ideas* co-existing, must depend. But it being evident, that Things are ranked under Names into sorts or *Species*, only as they agree to certain abstract *Ideas*, to which we have annexed those Names, the *Essence* of each *Genus*, or Sort, comes to be nothing but that abstract *Idea*, which the General, or *Sortal* (if I may have leave so to call it from *Sort*, as I do *General* from *Genus*,) Name stands for. And this we shall find to be that, which the Word *Essence* imports, in its most familiar use. These two sorts of *Essences*, I suppose, may not unfitly be termed, the one the *Real*, the other the *Nominal Essence*[2].

Generally speaking, the real essences are the inner structures of things that are responsible for the qualities we observe in them, and the nominal essences are the abstract ideas which serve as the definitions of genus or species. In order to understand Locke's distinction between real and nominal essence, it is important to consider what he says about *qualities*. In a chapter on simple ideas in Book II of the *Essay*, Locke distinguishes ideas from qualities: «Whatsoever the Mind perceives in it self, or is the immediate object of Perception, Thought, or Understanding, that I call *Idea*; and the Power to produce any *Idea* in our Mind, I call *Quality* of the Subject wherein that power is»[3]. The quality of a substance is the power to produce any idea in our mind, and Locke goes on to divide these into three different kinds of qualities. Primary qualities are the inseparable features of a body, for example, its solidity, extension, figure, motion or rest, and number[4]. Next there are secondary qualities: «Such *Qualities*, which in truth are nothing in the Objects themselves, but Powers to produce various Sensations in us by their *primary Qualities*, *i.e.* by the Bulk, Figure, Texture, and Motion of their insensible parts, as Colours, Sounds, Tastes, &c. These I call *Secondary Qualities*»[5]. Unlike primary qualities, secondary qualities do not exist in the objects themselves, but are the power of the primary qualities of the object to produce an idea in us of a certain kind. Color provides the clearest example. The red color on the cover of my heavy copy of Locke's *Essay* is not actually in the cover, but is instead how the primary qualities (the matter of the cover), which reflect, absorb, and refract light, have the power to produce ideas in us of the color red. The last kind of quality, or tertiary quality, is: «The *Power* that in any Body, *by* Reason of the particular Constitution of its *primary Qualities*, *to* make such a *change* in the *Bulk*, *Figure*, *Texture*, *and Motion of another Body*, as to

2 E III.iii.15.
3 E II.viii.8.
4 E II.viii.9.
5 E II.viii.10.

make it operate on our Senses, differently from what it did before»[6]. Simply put, they are the powers in a body via its primary qualities to produce change in the primary qualities of other bodies. The examples Locke gives are the sun's power to make wax white and the power of fire to make lead fluid.

According to Locke, when one constructs a nominal essence, one is assembling a group of particular qualities from the three kinds of qualities listed above which are observed jointly in a substance and this assemblage is made to define a species or genus. The real essence, according to Locke, is the very being of a thing, and thus it is the inner constitution behind the qualities that we list in a nominal essence. The nominal essence, according to Locke, is an abstract idea that we form in identifying similar qualities shared by objects. Particular entities will have many qualities, but only a certain number of these qualities will cause it to be *of* a species. I will call these its *essential properties*. While the corpuscularian structure of a thing is responsible for all of its qualities, the part of the structure responsible for specific properties is the real essence. This becomes clearer when we consider that while the corpuscularian structure of a thing suffices to explain all observable qualities of a thing, it falls short of explaining why a thing is the sort of thing it is. The physical arrangement of corpuscles has nothing in it to distinguish essential properties from non-essential properties. Hence, in order to talk about *sorts* or *species*[7], we must explain them with by some other means. We find the means for this explanation via the nominal essence.

Locke holds that the only way that substances can be classified into species is by reference to their nominal essences, namely by reference to the abstract general ideas which our names for species signify. This is why he says in the passage quoted earlier, that «[T]hings are ranked under Names into sorts or *Species*, only as they agree to certain abstract *Ideas*, to which we have annexed those Names»[8]. It is important to note that for Locke, we do not have an active role in collecting the simple ideas themselves from which we form an abstract general idea of a species or sort of substance.

From the beginning of the sixth chapter of Book III of the *Essay* we learn that, for Locke, ideas of substances are ideas of kinds of things, and our names of substances are terms for kinds of things that naturally occur, like men and skunks, or non-organic things like gold. Locks claims that any two abstract ideas which

6 E II.viii.23.

7 Locke uses these terms synonymously. «And if it be true, as it is, that the Mind makes the Patterns, for sorting and naming of Things, I leave it to be considered, who makes the Boundaries of the sort, or *Species*; since with me, *Species* and *Sort* have no other difference, than that of a Latin and English *Idiom*». (E.III.v.9).

8 E III.iii.15.

vary in any part from one another constitute two distinct species[9]. To illustrate this, consider Locke's in the following passage:

> The measure and boundary of each Sort, or *Species*, whereby it is constituted that particular Sort, and distinguished from others, is that we call its *Essence*, which is nothing but that *abstract* Idea *to which the Name is annexed*: So that every thing contained in that *Idea*, is essential to that Sort. This, though it be all the *Essence* of natural Substances, that we know, or by which we distinguish them into Sorts; yet I call it by a peculiar Name, the *nominal Essence*, to distinguish it from that real Constitution of Substances, upon which depends this *nominal Essence*, and all the Properties of that Sort; which therefore, as has been said, may be called the *real Essence*[10].

Consider an example Locke uses, namely the Strasbourg cathedral clock. It was a very unique clock, and we can speak of the *kind* of clock of which the Strasbourg clock is the only one. We could term 'Strasbourg-type clock' as a name for a species of clock, just as 'skunk' is a species of animal. In order to be of the 'Strasbourg-type clock' species, it would be required that a clock have extremely specific characteristics. Besides all of the metaphorical representations that the Strasbourg clock had, it would also require an internal mechanism which would enable it to behave the way it does and have the characteristics it does. A clock that does not share the same internal construction would fail to have the same external function as the Strasbourg clock. Locke sees the real essence of a 'Strasbourg-type clock' as the mechanical requisite for the clock to perform in the manner a 'Strasbourg-type clock' would. The real essence of a supposed 'Strasbourg-type clock' is what gives members of that type the properties of that type. Locke clearly explains this in the following passage:

> That *the Names of mixed Modes always signifie* (when they have any determined Signification) *the real Essences of their Species*. For these abstract *Ideas*, being the Workmanship of the Mind, and not referred to the real Existence of Things, there is no supposition of any thing more signified by that Name, but barely that complex *Idea*, the mind it self has formed, which is all it would have express'd by it; and is that, on which all the properties of the *Species* depend, and from which alone they all flow: and so in these the *real* and *nominal Essence* is the same[11].

Thus, for Locke, the real essence is that on which the properties of species depend, and all properties flow from the real essence.

9 E III.iii.14.
10 E III.vi.2.
11 E III.v.14.

The nominal essence of a 'Strasbourg-type clock' is quite different from its real essence. Asking what exactly a 'Strasbourg-type clock' is yields different answers. Locke expresses this point in the following passage:

> And our *Idea* of any individual *Man* would be as far different from what it now is, as is his, who knows all the Springs and Wheels, and other contrivances within, of the famous Clock at *Strasburg*, from that which a gazing Country-man has of it, who barely sees the motion of the Hand, and hears the Clock strike, and observes only some of the outward appearances[12].

Locke's point is that this gazing countryman is primarily affected by the outward effects and image of the clock, and when asked what exactly a 'Strasbourg-type clock' is, he would answer with the most distinctive outward features. In different circumstances, different people would answer this question with different distinctive outward features. These people have entirely different conceptions from the horologist, who would answer the question in terms of the real essence or mechanism of the clock that produces these outward features experienced by gazing countrymen. While the nominal essence differs between people, the real essence and the nominal essence coexist for the horologist.

What can we conclude from this? What is essential to note is that while the structure of a thing explains its qualities, neither the qualities nor the structure have anything in them indicating that certain qualities are special or specific qualities, and others aren't. Structures provide resemblances, but reality doesn't mark boundaries or gaps that are specific. As is apparent in the *Essay*, Locke is evidently skeptical even about the gap between man and beast concerning reason. Locke's skepticism concerns the inner corpuscularian structure, as he seems to hold that in seeing the internal constitution of a thing it wouldn't follow that one could see the difference between man and beast. And Locke's claim is somewhat compelling if one holds that the universe is made up of material particles ordered in a specific fashion. On Locke's view, corpuscularianism provides us with the means to draw the boundary. What is external provides only similarities, which are incapable of classifying species for Locke, and he seems to hold that if we gained knowledge of the internal structure of things, we would only be left with more similarities. Thus, knowledge of the internal structure wouldn't even provide for us the means of drawing a boundary between species. Therefore, Locke denies essences of species that exist in the world and determine a thing to be the sort of thing that it is regardless of human minds.

12 E III.vi.3.

III. Leibniz's Defense of Species Realism

Leibniz's most fundamental qualm with Locke's account of species is that he is confusing two realms of species, namely what is required for mathematical species with what is required for physical species. Because of this, Leibniz thinks Locke's distinction between real and nominal essence is simply a misconception. In the *Essay*, Locke describes how we rank things into species:

> ['t]is plain, that our *distinct Species*, *are nothing but distinct complex* Ideas, *with distinct Names annexed to them*. 'Tis true, every Substance that exists, has its peculiar Constitution, whereon depend those sensible Qualities, and Powers, we observe in it: But the ranking of Things into *Species*, which is nothing but sorting them under several Titles, is done by us, according to the *Ideas* that we have of them: Which tho' sufficient to distinguish them by Names; so that we may be able to discourse of them, when we have them not present before us: yet if we suppose it to be done by their real internal Constitutions, and that Things existing are distinguished by Nature into Species, by real Essences, according as we distinguish them into *Species* by Names, we shall be liable to great Mistakes[13].

Leibniz finds Locke's claims about species this passage to be dangerously ambiguous. Locke, Leibniz holds, failed to consider the two ways in which we can understand species: mathematically or physically. Considering a mathematical understanding of species, «the tiniest difference which stops two things from being alike in all respects makes them 'of different species'»[14]. In the mathematical sense, in geometry all circles and all parabolas are of a single species because they are perfectly alike. Conversely, ellipses and hyperbolas constitute an infinity of species. The point is that in a mathematical consideration of species, any minute difference makes a new species. Each individual constitutes a separate species except those which are perfectly alike. It follows from this consideration of species that «a single individual will move from species to species, for it is never entirely similar to itself for more than a moment»[15]. Leibniz finds these standards too strict for a consideration of physical species, for «[w]hen men settle on physical species, they do not abide by such rigorous standards; and it is for them to say whether stuff which they themselves are able to restore to its previous form continues to be of the same 'species' so far as they are concerned»[16]. A clear way of classifying the distinction is to say that for mathematical species any difference in properties (essential or accidental) is sufficient to make a new species, while for physical species only differences

13 E III.vi.13.
14 NE III.vi.13; RB 308.
15 NE III.vi.13; RB 308.
16 NE III.vi.13; RB 309.

in essential properties are sufficient to make a new species. Leibniz holds that Locke is in danger of applying the mathematical sense of species for the physical species.

Recall that earlier in the *Essay*, Locke had said that any two abstract ideas which vary in any part from one another constitute two distinct species[17].

1. **Modality and Essences**

Leibniz does not share Locke's skepticism about the real essences of substances, which is far from surprising since the view that every individual substance has an essence is at the heart of Leibniz's system. While Leibniz is clearly committed to this view, it does not follow from this that he is committed to the view that there are essences of genera and species or that we know the essences of substances. To see how Leibniz develops a stance on these latter two views it is important to turn to Leibniz's dissatisfaction with Locke's real-nominal essence distinction. It is in this context that Leibniz gives a crucial definition of essence:

> It seems to me that your way of putting things constitutes a very novel mode of expression. People have certainly spoken of 'nominal' *definitions* and 'causal' or 'real' ones, but so far as I know they have not until now spoken of *essences* other than real ones, unless a 'nominal essence' is understood to be a false and impossible one —something that appeared to be one but really is not— as that of a regular decahedron, a regular solid bounded by ten planes or surfaces, would be. Essence is fundamentally nothing but the possibility of the thing under consideration. Something which is thought possible is expressed by a definition; but if this definition does not at the same time express this possibility then it is merely nominal, since in this case we can wonder whether the definition expresses anything real —that is, possible— until experience comes to our aid by acquainting us *a posteriori* with the reality (when the thing actually occurs in the world). This will do, when reason cannot acquaint us *a priori* with the reality of the thing defined by exhibiting its cause or the possibility of its being generated. So it is not within our discretion to put our ideas together as we see fit, unless the combination is justified either by reason, showing its possibility, or by experience, showing its actuality and hence its possibility. To reinforce the distinction between essence and definition, bear in mind that although a thing has only one essence, this can be expressed by several definitions, just as the same structure or the same town can be represented by different drawings in perspective depending on the direction from which it is viewed[18].

In the context of Leibniz's definition of 'essence' as 'nothing but the possibility of the thing under consideration', Locke's notion of a nominal essence is unnecessary. Leibniz's definition is somewhat vague, but appealing to what he says

[17] E III.iii.14.
[18] NE III.iii.15; RB 293-294.

elsewhere will shed light on this passage. Loosely, we can define possibility for Leibniz as follows: a proposition is possible if and only if it is true in some possible world, and a being is possible if and only if it exists in some possible world. For Leibniz, each being has a concept «so complete that it is sufficient to contain and allow us to deduce from it all the predicates of the subject to which this notion is attributed»[19]. What makes a set of beings possible (what Leibniz calls compossibility) is that each member's concept is consistent with every other member's concept. It follows, then, that for Leibniz any possible being has an essence, and Leibniz holds that «essences are everlasting because they only concern possibilities»[20]. As early as 1671 in a letter to Magnus Wedderkopf, Leibniz gives a useful explanation for his view that an essence must provide an explanation for the ultimate reason of things:

> For everything must be reduced to some reason, which process cannot stop until it reaches a primary reason, or it must be admitted that something can exist without a reason for existing; but if this were admitted, the demonstration of the existence of God and of many other philosophical theorems would be destroyed. What, therefore, is the ultimate basis of the divine will? The divine intellect. For God wills those things that he perceives to be the best and, likewise, the most harmonious; and he selects them, so to speak, from the infinite number of all the possibles[21].

Leibniz goes on to conclude from this that the ultimate reasons for things are found in the essences, ideas, or possibilities of things. He first asks what the ultimate reason is for the divine will, and answers that it is the harmony of things. The reason for the harmony of things, he goes on to say, is «nothing». By this he means that the ultimate reason for things bottoms out in essences. «For example, no reason can be given for the fact that the ratio of 2 to 4 is that of 4 to 8, not even from the divine will. This depends on the essence itself, i.e., the idea of things»[22]. The essences of things are like numbers, containing the possibility of beings that God makes, and these ideas of things coincide with God himself. As Robert M. Adams remarks:

> According to Leibniz, the objects of logic exist in the mind of God. Among these objects are mentioned possibilities or possibles, necessary or «eternal» truths,

[19] AG 41.

[20] NE 296. Cf. Leibniz's *Comments on Spinoza's Philosophy* in 1707: «Essences can, in some sense, be conceived without God, but existences involve God. The very reality of the essences, indeed, that by which they flow into existence, is from God. The essences of things are coeternal with God, and the very essence of God comprehends all other essences, to the extent that God cannot perfectly be conceived without them. But existence is inconceivable without God, who is the ultimate reason for things». (AG 273).

[21] Translated in *Confessio*, p.3.

[22] *Ibid*.

> and essences or ideas. They are stratified. The essences are for Leibniz the most fundamental objects of logic. Possibilities depend on essences…and the eternal truths are said to depend on «ideas» (Mon 43), by which I believe essences are meant. The essences can be identified with ideas in God's mind, ideas of possible individuals, which constitute the possibility of such individuals, and which are concatenated to constitute the ideas, and the possibility, of possible worlds. And the necessary truths express, or follow from, facts about the essences and their relations[23].

As multiple scholars have pointed out[24], Leibniz's view of real essence applies not merely to individuals, but also to genera and species. This is an important point, and the support for it is found in a letter Leibniz wrote to Arnauld on July 14, 1686:

> I shall say a word about the reason for the difference that exists here between the concepts of species and those of individual substances with respect to the divine will rather than to simple understanding. This difference is that the most abstract concepts of species contain only necessary or eternal truths which do not at all depend on the decrees of God (although the Cartesians say they do, you yourself do not seem to be concerned about this point). But the concepts of individual substances, which are complete and suffice to distinguish their subjects completely, and which consequently enclose contingent truths or truths of fact, and individual circumstances of time, place, etc., must also enclose in their concept taken as possible, the free decrees of God, also viewed as possible, because these free decrees are the principal sources of existences or facts. Essences, on the other hand, are in the divine understanding prior to any consideration of the will[25].

We have already seen that for Leibniz essences are eternal in that they exist in the mind of God, but here he claims that concepts of species represent eternal, and thus necessary, truths. Species are the result of the strivings of possible essences[26].

[23] Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, p. 177-178.

[24] Goodin (1999), Look (2009).

[25] L 332.

[26] Cf. *On the Ultimate Origination of Things*: «Furthermore, in order to explain a bit more distinctly how temporal, contingent, or physical truths arise from eternal, essential or metaphysical truths, we must first acknowledge that since something rather than nothing exists, there is a certain urge for existence or (so to speak) a straining toward existence in possible things or in possibility or essence itself; in a word, essence in and of itself strives for existence. Futhermore, it follows from this that all possibles, that is, everything that expresses essence or possible reality, strive with equal right for existence in proportion to the amount of essence or reality or the degree of perfection they contain, for perfection is nothing but the amount of essence». (AG 150) «And indeed, we observe that everything in the world takes place in accordance with laws that are eternally true, laws that are not merely geometrical, but also metaphysical, that is, not only in accordance with material necessities, but also in accordance with formal reasons. This is true not only in very general terms, in the explanation [*ratio*] we have just now given for why the world exists rather than not, and why it exists this way rather than some other way (which is certainly to be sought in the striving of possibles for existence), but in descending to particulars we also see the

Leibniz specifically brings up this point in the *New Essays* in the chapter on the names of substances.

> I have reasons for believing that not all possible species are compossible in the universe, great as it is; not only with regard to things existing at the same time, but also with regard to the whole succession of things. My view, in other words, is that there must be species which never did and never will exist, since they are not compatible with that succession of creatures which God has chosen[27].

In this passage Leibniz is describing how the boundaries between species originate. In the region of possible essences, there are certainly vast numbers of individuals that share essential properties. There are perhaps an infinite number of particular essences of gold objects, each of them sharing the properties of being yellow, heavy, malleable, and so on. We experience many such objects that have actual existence, and not being mere possibles. But for Leibniz, any essence that has the above properties, but is light instead of heavy, can't exist in the actual world. This is because not all possible species are compossible, and this possible species (namely, 'gold' that is light instead of heavy) isn't compatible with the conglomeration of species that God has selected in this world. The fact of the matter is that God, in creating the world, batched together individuals that share a certain number of fundamental properties. God could have actualized a possible world where skunks are able to emit a sweet-smelling odor rather than the appalling odor that they actually do, but God didn't, and so it is a certainty (though not an absolute necessity) that skunks do not emit sweet-smelling odor. The gaps between species have an inherently modal origin for Leibniz.

2. **Generation**

However, there is another reason for these gaps between species. For organic beings, generation plays an important role in classifying species. Locke denounces generation or propagation as a valid way to classify individuals into species[28]. Leibniz's response to Locke on this point is quite interesting, as Leibniz explicitly states that, at least for organic bodies, generation is part of the definition of a

wonderful way in which metaphysical laws of cause, power and action, have their place in the whole of nature, and we see that these metaphysical laws prevail over the purely geometrical laws of matter». (AG 152).

[27] NE III.vi.12; RB 307.

[28] E III.vi.23. «Nor let any one say, that the power of propagation in animals by the mixture of Male and Female, and in Plants by Seeds, keeps the supposed real *Species* distinct and entire. For granting this to be true, it would help us in the distinction of the *Species* of things no farther than the Tribes of Animals and Vegetables. What must we do for the rest? But in those too it is not sufficient…».

species: «we define species by generation, so that two similar individuals belong to the same species if they did or could have come from the same origin or seed»[29]. Leibniz remarks that regardless of what rules are set by men to govern how things are named, as long as this system of rules is «orderly» (by which he means intelligent and interconnected), it will be «founded in reality». Nature encompasses possibilities or essences, and with such an orderly system men will *only* be capable of imagining species that are already made or distinguished by nature. Leibniz is perhaps less clear on this point than we should hope, but a few points will help clarify this. Shortly after Leibniz makes this claim about an orderly system, he says: «But the more deeply we study how species are generated, and the more thoroughly our rankings follow the necessary conditions of generation, the nearer we shall come to the natural order»[30]. The natural order encompasses essences, and these essences depend in part on their causal history. Since only a proper causal history can provide a true classification of a species, the foundation of species is inherent in reality, and it is these realities that make generation itself *possible*.

3. **Leibniz's Empirical Account of Natural Species**

I see Leibniz as offering a strong, empirical argument for species realism. Leibniz holds that provided we have a rational method, we have the resources (even in corpuscularianism) to attain notions of natural species. Consider the following passage:

> If the ideas we combine are compatible, then the limits we assign to species are always 'exactly conformable' to nature; and if we are careful to combine ideas which actually occur together, our notions are also conformable to experience. If we regard them as only provisional with reference to actual bodies, and as subject to experiments which have been or will be made to discover more about them, and if we have recourse to the experts when fine points arise about whatever it is that the name is generally understood to stand for, then we shan't be doing anything wrong. Thus, although nature can furnish more perfect and more convenient ideas, it will not give the lie to any ideas we have which are sound and natural even if they are perhaps not the soundest and most natural[31].

On Leibniz's account, there are different empirical tests that are required to classify species. The first piece of evidence concerns mutually opposed properties. Leibniz remarks: «And when the specific differentiae are positive and mutually

[29] NE III.vi.13; RB 309.
[30] NE III.vi.13; RB 310.
[31] NE III.vi.30; RB 322-323.

opposed, the genus is bound to select from amongst them»[32]. When we examine a cluster of matter with mutually opposed properties, this gives us empirical evidence that this cluster has two species. The second piece is the stability of properties over a long period of time. Natural laws allow us to decide which properties appear together in some or all situations, and this test allows us to distinguish accidental properties from essential properties. We have reason to deny that a property is accidental when an object continually has that property despite different conditions in which it is observed and through many physical changes. What is useful about this part of Leibniz's view is that unlike generation, this can apply to non-organic objects. Again, essences and species depend upon possibilities, and Leibniz remarks against Locke: «So it is not within our discretion to put our ideas together as we see fit, unless the combination is justified either by reason, showing its possibility, or by experience, showing its actuality and hence its possibility»[33]. Through these empirical tests we have a method of arriving at the important stable properties that are the differentiae. Since generality consists in the resemblance of singular things to one another, and this resemblance is a reality, Leibniz suggests that we look for the essence if genera and species in the natural resemblance of things[34]. Leibniz's method diminishes Locke's worry that essences[35] can't be nature's workmanship, since they are conceived «so various and different in several men»[36]. Leibniz continually stresses that our definition is merely provisional in these cases: «It is true that we cannot define a species in terms of something which is unknown to us; but the outer features serve in place of it, though we recognize that they do not suffice for a *rigorous definition*, and that even *nominal definitions* in these cases are only conjectural and sometimes—as I have already pointed out—merely provisional»[37]. In light of this, «the more features we accumulate, the less provisional is the definition»[38].

32 NE III.vi.32; RB 323.
33 NE III.iii.15; RB 294.
34 NE III.iii.11-13; RB 292.
35 Leibniz replaces this with *species* in the *New Essays*.
36 E III.vi.26.
37 NE III.vi.14-17; RB 311-312.
38 NE III.vi.34; RB 324.

Paper References

Adams, Robert M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Alexandrescu, Vlad. Branching Off: The Early Moderns in Quest for the Unity of Knowledge. Zeta Books, 2009.

Duchesneau, François & Girard, Jérémie. *Leibniz selon les Nouxeaux Essais sur l'entendement Humain*. Vrin and Bellarmin, 2006.

Gennaro, Rocco & Huenemann, Charles (eds.). *New Essays on the Rationalists*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Leibniz, Gottfried. *Die philosophischen Schriften*. 7 vols. Edited by C. I. Gerhardt. Berlin, 1875-90. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1965.

— *Confessio Philosophi: Papers concerning the Problem of Evil, 1671-1678*. Edited and translated by Robert C. Sleigh, Brandon Look and James Stam. New Haven: Yale University Press, 2005.

— The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence between Leibniz and Johann Bernoulli. Translated and edited by Paul Lodge. New Haven: Yale University Press, 2013.

Leibniz, Gottfried. *New Essays on Human Understanding*. Translated by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

— *Philosophical Essays*. Edited and translated by Roger Ariew and Dan Garber. Indianapolis: Hackett, 1989.

— *Philosophical Papers and Letters*. Edited and translated by Leroy E. Loemker. 2nd ed., Dordrect: D. Reidel, 1969.

— Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom on Man and the Origin of Evil. Translated by E. M. Huggard. La Salle, IL: Open Court, 1985.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by P. Nidditch. Oxford, Oxford University Press, 1975.

Newman, Lex (ed.). *The Cambridge Companion to Locke's Essay*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

DOES KANT'S *CRITIQUE OF PURE REASON* BELONG TO THE TRADITION OF MODERN LOGIC?

J. Colin McQuillan
St. Mary's University

I. Introduction

Shortly after it was published in 1781, an anonymous review of the *Critique of Pure Reason* appeared in the Greifswald journal *Neueste Critische Nachrichten*. Most of the review is devoted to a survey of the main parts of Kant's book; yet the reviewer presents a curious account of its «perspectives» and «objectives» at the beginning of the review. The reviewer says the first *Critique* is «a logic in the most authentic understanding, as the Stoics already called logic a critique»[1]. A number of contemporary scholars share the reviewer's assessment, most notably Giorgio Tonelli[2]. The publication in 1974 of Tonelli's article «Kant's *Critique of Pure Reason* Within the Tradition of Modern Logic» has made this interpretation influential within contemporary Kant scholarship, though I will argue that Tonelli's understanding of the tradition of early modern logic and his interpretation of the first *Critique* are deeply flawed.

[1] Anonymous, «*Critik der reinen Vernunft*, von Immanuel Kant, Prof. in Königsberg», in *Neueste Critische Nachrichten,* 1781 (44), pp. 345-346. See also A. Landau, *Rezensionen zur Kantischen Philosophie, 1781-1787*, Bebra, Albert Landau Verlag, 1991, pp. 6-9.

[2] Tonelli's article was originally published in proceedings of the 4th International Kant Congress, which was held in Mainz, Germany, in April 1974. It was reprinted with supplementary materials in 1994 in G. Tonelli, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, ed. D. Chandler, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1994, pp. 1-10. Among the works inspired by Tonelli's article are K. Mosser, *Necessity and Possibility: The Logical Strategy of Kant's Critique of Pure Reason*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2008, pp. 35-36; R. Pozzo, «Kant within the tradition of modern logic: The role of the Introduction: Idea of a Transcendental Logic», *The Review of Metaphysics,* 1998 (52.2), pp. 295-310; R. Pozzo, «Logic and metaphysics in German philosophy from Melanchthon to Hegel», in *Approaches to Metaphysics,* ed. W. Sweet, Dodrecht, Springer, 2004, pp. 67-69; and R. Velkley, «Kant on the Primacy and the Limits of Logic», *Graduate Faculty Philosophy Journal,* 1986 (11.2), pp. 147-162.

In what follows, I will argue, first, that Tonelli misrepresents the historical context in which Kant thought and wrote by promoting on an anachronistic conception of logic that conflicts with the definition Kant employs in the first *Critique*. Second, I will argue that Tonelli's attempt to interpret the first *Critique* through this tradition fails, because he misrepresents the relationship between logic and metaphysics in the first *Critique*. Third, and finally, I will argue that Tonelli misrepresents the relationship between the 'Transcendental Aesthetic' and 'Transcendental Logic' in the first *Critique,* obscuring one of the most important innovations Kant introduces in the *Critique of Pure Reason*. By achieving a more authentic understanding of the relationship between early modern logic, metaphysics, and Kant's critical philosophy, I hope to provide a better account of the novelty of Kant's first *Critique*.

II. Early Modern Logic

In the first section of his paper, Tonelli argues that the *Critique of Pure Reason* should not be interpreted as a treatise on the theory of knowledge, because «a particular science called theory of knowledge neither existed in Kant's time, nor existed before as an independent discipline; and Kant certainly did not introduce it, since it does not exist in his vocabulary»[3]. He then argues that the subject matter we now associate with the theory of knowledge was assigned to either psychology or logic during the early modern period. While contemporary philosophers are still familiar with the relationship between epistemology and psychology in early modern philosophy, and some even seek to reduce epistemology to empirical psychology, Tonelli thinks the development of modern formal logic in the nineteenth and twentieth century has led to a great deal of confusion about the relationship between epistemology and logic in the seventeenth and eighteenth centuries[4].

According to Tonelli, «logic was never dissociated from the methodological consideration of the *substance* of thought, that is, from subjects which we assign today to the theory of knowledge, and from others as well»[5]. Thus we find in the text of early modern works logic discussions of «the theory of sensible and rational knowledge (including the theory of observation, experimentation, and induction, and sometimes of the origin of ideas), the theory of division (that is, of the way of establishing a classification of things in genuses and species), the theory of methods of invention and demonstration (through analysis and synthesis), the theory of

[3] Tonelli, *Kant's Critique*, 1-2.

[4] Tonelli, *Kant's Critique*, 2-3. The relationship between psychology and epistemology in Kant's philosophy remains controversial. See P.F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Metheun & Co, 1966, pp. 19-21 and P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 3-5, 14-29.

[5] Tonelli, *Kant's Critique*, 3.

teaching, of learning, of writing and criticizing books»[6]. Tonelli concludes that logic was regarded as the science of «the origin, proper method, extent, and limits of human knowledge» during the early modern period.

Tonelli's claims in this section of the paper merit serious consideration, but they turn out to be overstated. He is right to note that epistemology and theory of knowledge were not recognized as sciences or parts of philosophy during the early modern period; that what we now call epistemology or theory of knowledge was often discussed in the context of psychology and logic; and that early modern logic deals with many issues that are excluded from modern formal logic. He is also correct that works like Descartes' *Discourse on Method*, Spinoza's *Treatise on the Emendation of the Intellect*, Locke's *Essay Concerning Human Understanding* were considered as works «pertaining to logic» by their authors and their first readers[7]. Yet he is mistaken to think that logic was never dissociated from the «substance» of thought in the early modern period. A number of authors insisted that logic was or should become a formal science, including Hobbes, who excludes knowledge derived from sense and memory from philosophy, because they are not products of the «true ratiocination» that he identifies with logic; Leibniz, who saw his work on the art of combinations and the general characteristic as contributions to a formal science of reasoning; and Kant, who defines logic as «the science that exhaustively presents and strictly proves nothing but the formal rules of all thinking (whether this thinking be empirical or *a priori*, whatever origin or object it may have, and whatever contingent or natural obstacles it may meet with in our minds)» in the 'Preface' to the second (B) edition of the first *Critique*[8].

In the same passage, Kant insists that logic has to be narrowly defined and carefully distinguished from other parts of philosophy. He objects to those who seek

[6] Tonelli, *Kant's Critique*, 3.

[7] Descartes characterizes the *Discourse* as a logic in R. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes,* trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 186-187 (I.Xb, 15). Spinoza never describes his *Treatise* as a work on logic, but a convincing case that he regarded it as a logic is made in H. de Dijn, «Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking», *Studia Spinozana*, 1986 (2), pp. 15-24. Locke does not characterize his *Essay* as a work on logic, but he was encouraged by Molyneux to present its findings in the form of a textbook on logic and eventually did so in *Of the Conduct of the Understanding*, which was published in 1706, two years after Locke's death. See W.S. Howell, *Eighteenth Century British Logic and Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 274-276.

[8] T. Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury (Vol. 1),* ed. W. Molesworth, London, John Bohn, 1839, pg. 3; G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, ed. L. Loemker, Dordrecht, Kluwer, 1989, pp. 73-84, 221-247; I. Kant. *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer and A. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 106-107 (Bix). Leibniz explicitly defines logic as a «formal doctrine» in G.W. Leibniz, *Opuscules et framgents inédits de Leibniz*, ed. L. Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903, pg. 525 (VIII.56).

to expand logic «by interpolating **psychological** chapters about our different cognitive powers (about imagination, wit), or **metaphysical** chapters about the origin of cognition or the different kinds of certainty in accordance with the diversity of objects (about idealism, skepticism, etc.), or **anthropological** chapters about our prejudice (about their causes and remedies)», because he thinks they have failed to comprehend «the peculiar nature of this science»[9]. Because he insists that logic is concerned only with «the formal rules of all thinking», and excludes everything else from the purview of logic, I can only conclude that Tonelli is mistaken and it is inappropriate to use a broader conception of logic derived from the works of his predecessors to interpret Kant's first *Critique*.

III. Logic and Metaphysics

As he transitions from the first to the second part of his paper, Tonelli qualifies his claim that the *Critique of Pure Reason* ought to be understood as a treatise on logic. While he says it is «basically correct» to regard the first *Critique* as a treatise on logic, Tonelli also admits it is «insufficient» and «misleading» to adopt this approach exclusively[10]. He recognizes there are «fundamental metaphysical elements in the *Critique*» and that «the *Critique* is, in a certain way, included in metaphysics, as a preparation for it», but Tonelli does not think this contradicts the logical interpretation he has proposed[11]. Indeed, he maintains that «a careful reading of the *Critique* shows that this work is one of the *special logics* for the particular sciences, which Kant opposes, as methodologies, to *general logic*»[12]. Tonelli goes on to argue that the *Critique of Pure Reason* is a special logic containing the method of metaphysics.

Tonelli does not provide much textual support for this claim, but it is noteworthy that Kant says his *Critique* «consists in that attempt to transform the accepted procedure of metaphysics» and calls it «a treatise on the method, not a system of the science itself» in the 'Preface' to the second (B) edition of the first *Critique*[13]. He also draws a distinction between pure and applied general logic in the 'Introduction' to the 'Transcendental Logic' that seems to reflect the contrast between general and special logic. According to Kant, general logic «abstracts from all empirical conditions under which our understanding is exercised, e.g., from the influence of the senses, from the play of imagination, the laws of memory, the power of habit, inclination, etc., hence also from the sources of prejudice, indeed, from all causes

9 Kant, *Critique of Pure Reason*, 106 (Bviii).
10 Tonelli, *Kant's Critique*, 3-4.
11 Tonelli, *Kant's Critique*, 4.
12 Tonelli, *Kant's Critique*, 4.
13 Kant, *Critique of Pure Reason*, 113 (Bxxii).

from which cognitions arise or may be supposed to arise, because they merely concern the understanding under certain circumstances of its application, and experience is required in order to know these»[14]. This definition implies that general logic is both formal and pure; yet Kant recognizes that the rules of general logic can also be employed «under the subjective empirical conditions that psychology teaches us»[15]. Applied logic is thus «a representation of the understanding and the rules of its necessary use *in concreto*, namely, under the contingent conditions of the subject, which can hinder or promote this use, and which can all be given only empirically[16]. It applies the rules of general logic to a particular subject matter and considers the subjective conditions under which those rules will be employed by real human beings with all their psychological idiosyncrasies and anthropological peculiarities. Tonelli seems to think Kant's transcendental logic is a special logic that applies the rules of general logic to our knowledge of objects[17]. As evidence, he notes that the 'Transcendental Logic' in the first *Critique* contains an 'Analytic' and a 'Dialectic' and uses a variety of terms that were used in works on logic during early modern period[18].

There are good reasons to think Tonelli is mistaken when he calls the first *Critique* a special logic. The passage in the second (B) 'Preface' where he calls the first *Critique* «a treatise on method» is suggestive, but Kant never elaborates on this point. The attempt to apply Kant's distinction between pure and applied general logic to the first *Critique* also faces a number of difficulties. The first has to do with Kant's definition of transcendental logic. In the passage immediately following the one in which he describes the difference between pure and applied general logic, Kant distinguishes transcendental logic from general logic in both its pure and applied forms. While pure general logic contains a general set of formal rules for thinking by abstracting from the content of our thoughts, and applied general logic relates the same set of formal rules to the contingent conditions of particular subjects, transcendental logic does not abstract from the content of our thought at all. Instead, it abstracts from the empirical conditions under which objects are experienced and formulates general rules for thinking of objects. The general rules for thinking of objects are very different from the rules of thinking in general, in either their pure or applied form, because they do not pertain to thought itself and its possible form; nor do they pertain to the thought of particular subjects under

[14] Kant, *Critique of Pure Reason*, 194 (A53/B77).
[15] Kant, *Critique of Pure Reason*, 194 (A53/B77).
[16] Kant, *Critique of Pure Reason,* 195 A54/B78-B79).
[17] Tonelli, *Kant's Critique*, 59-66, 80-81.
[18] Tonelli, *Kant's Critique*, 6-7. See also G. Tonelli, «Der historische Ursprung der kantischen Termini *Analytik* und *Dialektik*», *Archiv für Begriffsgeschichte,* 1962 (7), pp. 120-139.

special set of conditions. They contain the universal and necessary rules for thinking of objects, as such and in general, under any and every condition. Kant takes great pains to distinguish his transcendental logic from general logic in its pure and applied forms, so it is unlikely he regarded his transcendental logic, much less the first *Critique* as a whole, as a special logic.

Another important difficulty with Tonelli's interpretation is structural. Kant's *Critique* consists of two parts: 1) The 'Transcendental Doctrine of Elements' and 2) The 'Transcendental Doctrine of Method.' The 'Doctrine of Elements' is subdivided into the 1.1) 'Transcendental Aesthetic' and 1.2) 'Transcendental Logic.' While the 'Transcendental Logic' is divided into a 1.2.1) 'Transcendental Analytic' and 1.2.2) 'Transcendental Dialectic' like some early modern works on logic, it would be a mistake to identify Kant's *Critique* with a part of the book that is merely one quarter of the book as regards its structure. If one is counting the number of pages, then it is true that the 'Transcendental Logic' is more than twenty times as long as the 'Transcendental Aesthetic' and more than four times as long as the 'Doctrine of Method'[19]. But that does not mean the book or the task it is meant to accomplish is to be identified with the subject matter of its longest section. If one has to ignore the accomplishments of the 'Transcendental Aesthetic' in order to make the case that the first *Critique* is a «special logic», then something has gone terribly wrong.

IV. The Doctrine of Elements

I suspect Tonelli underestimates the accomplishments of the 'Transcendental Aesthetic' in relation to the 'Transcendental Logic' because he is confused about its purpose. Tonelli claims that Kant incorporates the 'Aesthetic' into his methodology for metaphysics «in order to establish the borders between sensibility and reason»[20].

[19] In the first (Riga, 1781) edition of the *Critique of Pure Reason*, the 'Transcendental Doctrine of Elements' is 687 pages long, while the 'Transcendental Doctrine of Method' occupies 151 pages. The 'Transcendental Aesthetic' takes up a mere 32 pages, while the 'Transcendental Logic' extends to 654 pages.

[20] Tonelli, *Kant's Critique*, 7. Indications of Tonelli's confusion about the purpose of the 'Transcendental Aesthetic' are found in studies for a larger work in which he was planning to defend the interpretation he proposed in «Kant's *Critique of Pure Reason* Within the Tradition of Modern Logic». In these studies, Tonelli wonders whether the 'Transcendental Aesthetic' might be «used as an organon for empirical intuition, as a part, or as a foundation, of one or more of the sections of sections of special logic which correspond to the organons for particular sciences», though he admits this is «nothing but a conjecture». Later in the same study, he notes that his understanding of the relationship between the 'Transcendental Aesthetic' and the first Critique as a whole needs further clarification. See Tonelli, *Kant's Critique*, 80, 92. I would contend that these conjectures can be refuted and the purpose of the 'Transcendental Aesthetic' can be clarified by reading the concluding paragraphs of Kant's 'Introduction' to the first *Critique* and the opening paragraphs of the 'Transcendental Aesthetic,' where he states its purpose clearly and explicitly. See Kant, *Critique of Pure Reason*, 135, 151-152, 155-157, 172-174 (A15-A16/B29-30, A19-A22/B33-B37).

There is some truth to this claim, since the division of the 'Transcendental Doctrine of Elements' is based on the distinction between the faculties of sensibility, the understanding, and reason. The former is addressed in the 'Transcendental Aesthetic,' while the latter are discussed in the 'Transcendental Analytic' and 'Transcendental Dialectic' of the 'Transcendental Logic.' However, it is not at all sufficient to say that Kant included the 'Transcendental Aesthetic' in the 'Doctrine of Elements' of the first *Critique* to police the boundaries of sensibility and reason.

Kant explains the structure of the first *Critique* at the end of the 'Introduction' in both the first (A) and second (B) editions. He indicates that the division of the 'Doctrine of Elements' follows from the division between the faculties of sensibility and understanding, but then he says «if sensibility were to contain *a priori* representations, which constitute the conditions under which objects are given to us, it would belong to transcendental philosophy» and concludes that «the transcendental doctrine of the senses will have to belong to the first part of the science of elements, since the conditions under which alone the objects of human cognition are given precede those under which those objects are thought»[21]. These statements indicate that Kant thinks the faculty of sensibility contains *a priori* representations that have to be included in transcendental philosophy. The 'Transcendental Aesthetic' indicates that these *a priori* representations are the pure forms of sensible intuition, space and time. Kant tries to demonstrate that space and time are «principles of *a priori* cognition» because they are the universal and necessary conditions through which objects are «given» to the faculty of sensibility; he contends that the content of our sensation is, in itself, insufficient to account for the objects we intuit through the faculty of sensibility, so transcendental philosophy must include as one its elements the *a priori* representations of sensibility. The beginning of the 'Transcendental Aesthetic' and the 'Introduction' to the 'Transcendental Logic' indicate that the pure forms of intuition and the pure concepts of the understanding are both necessary for the cognition of objects[22].

The novelty of the position Kant defends in the 'Transcendental Aesthetic' and in the first Critique should not be overlooked. When we consider Kant's inaugural dissertation On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible Worlds, we see that he thought sensible cognition had no place in metaphysics because it consisted entirely of empirical representations of things as they appear (phenomena) rather than intellectual representations of things as they are in themselves (noumena)[23]. In the eleven years that separate the inaugural dissertation and the first (A) edition of the first Critique, Kant reversed himself on almost all of these

21 Kant, *Critique of Pure Reason,* 135 (A15-A16/B29-B30).
22 Kant, *Critique of Pure Reason,* 155, 172, 193-194 (A19/B33, A50-51/B74-B76).
23 Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, 384-390 (AA II: 392-398).

claims. He does not reduce sensible intuition to empirical cognition in the first Critique; nor does he think the pure concepts of the understanding represent a special class of intellectual objects as they are in themselves; instead, he maintains that all human cognition is cognition of appearances. And he argues that this cognition arises from the synthesis of intuitions and concepts, which have their origin in the faculties of sensibility and the understanding. Since both faculties contain «principles of a priori cognition» - the pure forms of sensible cognition and the pure concepts of the understanding - and these principles have a role to play in transcendental philosophy, they must be included in Kant's Critique. That is why the 'Doctrine of Elements' consists of a 'Transcendental Aesthetic' («the science of all principles of a priori sensibility») and a 'Transcendental Logic' («the idea of a science of pure understanding and of the pure cognition of reason, by means of which we think objects completely a priori»)[24].

By this point it should be clear that Tonelli has failed to comprehend the structure of the first *Critique* and the roles the 'Transcendental Aesthetic' and the 'Transcendental Logic' play in the 'Transcendental Doctrine of Elements.' Had he understood the relation between the two «elements» of the first *Critique*, he would not have said Kant included the 'Transcendental Aesthetic' into «his work on methodology… in order to establish the borders between sensibility and reason»[25]. He would have said Kant included in the 'Transcendental Aesthetic' in the 'Doctrine of Method,' because it contained «principles of *a priori* cognition» that were essential to transcendental philosophy. Since the stated goal of the first *Critique* is to prepare the ground and pave the way for a complete system of transcendental philosophy, Kant's critique could not have succeeded if it did not include the principles of *a priori* cognition that derive from one of the two sources of all of our cognition.

V. Conclusion

It would be worthwhile to consider Kant's formal definition of logic in relation to his rather informal lectures on logic and the work published as *Kant's Logic: A Manual for Lectures* by his student and colleague Gottlob Benjamin Jäsche. It would also be worthwhile to compare the 'Transcendental Logic' he includes in the first *Critique* to earlier and later works on logic and document all the ways they are similar and all the ways in which they are different. I have no doubt these inquiries would reward extensive and rigorous efforts by historians and philosophers.

Yet it would be a mistake to suggest that Kant's *Critique of Pure Reason* belongs to the tradition of modern logic in the way that Tonelli proposes. Tonelli's proposal

[24] Kant, *Critique of Pure Reason,* 156, 173, 196 (A21/B35, A57/B81).
[25] Tonelli, *Kant's Critique*, 7.

is mistaken because he overestimates the breadth of early modern logic and fails to appreciate the narrowness of Kant's definition of logic. He also fails to appreciate the difference between applied general logic and transcendental logic in the 'Introduction' to the 'Transcendental Logic' in the first *Critique*. Finally, he fails to comprehend the role the 'Transcendental Aesthetic' plays in the 'Doctrine of Elements,' which leads him to misunderstand the relation between the 'Transcendental Aesthetic' and the 'Transcendental Logic,' as well as the relation between logic and metaphysics. The result is that Tonelli reduces the first *Critique* to the 'Transcendental Logic' and overlooks what is novel in Kant's attempt to lay the foundation for a system of transcendental philosophy in his first *Critique*.

Works Cited

Anonymous, «*Critik der reinen Vernunft*, von Immanuel Kant, Prof. in Königsberg», in *Neueste Critische Nachrichten,* 1781 (44), pp. 345-346.

H. de Dijn, «Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking», *Studia Spinozana*, 1986 (2), pp. 15-24

R. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes,* trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

T. Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury,* ed. W. Molesworth, London, John Bohn, 1839.

W.S. Howell, *Eighteenth Century British Logic and Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

I. Kant. *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer and A. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998

P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

A. Landau, Rezensionen zur Kantischen Philosophie, 1781-1787, Bebra, Albert Landau Verlag, 1991.

G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, ed. L. Loemker, Dordrecht, Kluwer, 1989.

G.W. Leibniz, *Opuscules et framgents inédits de Leibniz*, ed. L. Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903.

K. Mosser, *Necessity and Possibility: The Logical Strategy of Kant's Critique of Pure Reason*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2008.

R. Pozzo, «Logic and metaphysics in German philosophy from Melanchthon to Hegel», in *Approaches to Metaphysics,* ed. W. Sweet, Dodrecht, Springer, 2004.

— «Kant within the tradition of modern logic: The role of the Introduction: Idea of a Transcendental Logic», *The Review of Metaphysics,* 1998 (52.2), pp. 295-310.

P.F. Strawson, The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, London, Metheun & Co, 1966.

G. Tonelli, *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, ed. D. Chandler, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1994.

— «Der historische Ursprung der kantischen Termini *Analytik* und *Dialektik*», *Archiv für Begriffsgeschichte,* 1962 (7), pp. 120-139.

R. Velkley, «Kant on the Primacy and the Limits of Logic», *Graduate Faculty Philosophy Journal,* 1986 (11.2), pp. 147-162.

ON LEIBNIZ AND SUPERTASKING

J. Martín Castro-Manzano
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Abstract:
We entertain the hypothesis that supertasking dissolves a tension regarding the notion of infinity within the petites perceptions framework.
Key words: *Infinity, supertask, little perceptions.*

I. Introduction

In this contribution we entertain the hypothesis that supertasking dissolves (explains or avoids) a tension regarding the notion of infinity within the *petites perceptions* framework (Leibniz, 1966) (§2). By assuming Benacerraf's (1962) arguments for supertasks, we show how supertasking helps dissolve this tension, which we believe is representative of Leibniz's programme (§3).

II. Definitions

1. Supertasking

We call *supertasking* the use of the notion of «supertask» in argumentation. A *supertask* is a task which requires that an infinite number of acts or operations be performed in a finite span of time (Earman & Norton, 1996, p. 231). Notable examples of supertasks are Transfer Machines (Black, 1951), Thomson's Lamp (Thomson, 1954-55), Arsenijevic's Cube (Arsenijevic, 1989), Supersolids (Love, 1989), and Infinite Turing Machines (Ord, 2006).

2. Benacerraf's arguments

Although the notion of «supertask» once seemed to be logically impossible (Black, 1951; Thomson, 1954-55), now we take it for granted after *Benacerraf's arguments* for supertasks. Indeed, supertasks are not logically impossible since the attributes of a partial sum of an infinite sequence of operations do not have to be shared by the limit to which the partial sum of such sequence tends (Benacerraf,

1962; Peijnenburg & Atkinson, 2010). Thus, for example, in response to the paradigmatic case of Thomson's Lamp:

> «The answer is simply that we haven't been told how to classify the limit number. The instructions cover the sequence and the sequence only. Nothing was said about any number not in the sequence. The same is true in the case of the lamp. Thomson tells us nothing about the state of the lamp at t_1». (Benacerraf, 1962, p. 769).

3. Leibniz's programme

We call *Leibniz's programme* the lattice composed by the theoretical nodes that give closure to Leibniz's philosophy (Figure 1). We are aware this representation does not do justice to Leibniz's whole philosophy, but we will use this lattice for sake of explanation.

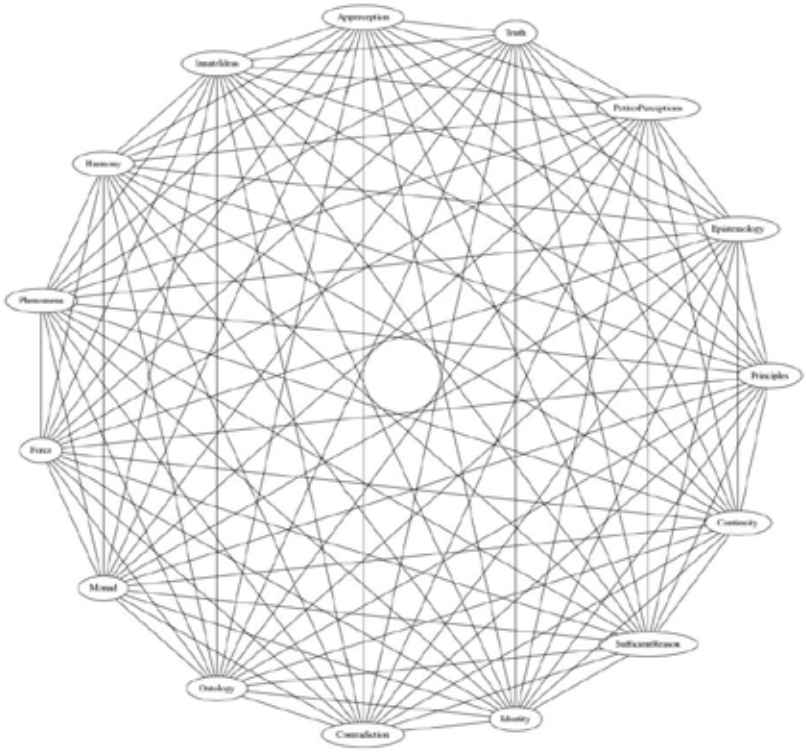


Figure 1. Leibniz's programme

4. The petites perceptions node

The *petites perceptions* node (PPN from now on) is a theoretical node within the epistemic fragment of Leibniz's programme that is related to other nodes. Roughly,

it can be described as follows. Since a monad is a «mirror» of the universe, our soul has an infinite number of *petites perceptions*, although we do not apperceive all of these:

> at every moment there is in us an infinity of perceptions, unaccompanied by awareness or reflection; that is, of alterations in the soul itself, of which we are unaware because these impressions are either too minute and too numerous, or else too unvarying, so that they are not sufficiently distinctive on their own. (AA VI vi 53/RB 53).

Leibniz's analogy for explaining the above is the roar of the waves:

> To hear this noise as we do, we must hear the parts which make up this whole, that is the noise of each wave, although each of these little noises makes itself known only when combined confusedly with all the others, and would not be noticed if the wave which made it were by itself. (AA VI vi 54/RB 54).

Thus, in this example, the sound of which we are aware is *made up* of an infinite number of individual sounds of which we are unaware.

III. LEIBNIZIAN TENSIONS AND SUPERTASKING

1. A tension concerning the PPN

The PPN is crucial for Leibniz's programme because its explanatory power accounts for how continuity occurs in everyday epistemic situations and is connected to other relevant nodes. However, its own explanatory power is compromised by a tension regarding the notion of infinity: let $^{T=\tau_{1}\cdots}$ be an infinite sequence of *petites perceptions*. If ^{T} is an infinite sequence of unapperceived *petites perceptions*, how can we apperceive its final result in a finite span of time? How is it possible for an infinite sequence of unapperceived objects to be apperceived as a singleton in a finite time? In the example of the roar of the waves, how can we be aware of the roar if this is *made up* of an infinite number of individual sounds of which we are unaware?

2. A solution with supertasking

We could suggest a solution to this tension in terms of accumulations (sums) and other nodes, for instance, by accumulation and the notion of «force». The accumulation of *petites perceptions* would increase their force so that it would allow our soul to be aware of such accumulation after reaching a threshold. The problem with this solution, however, is that if the accumulation is infinite, it is not clear how such an infinite accumulation can be interpreted in a finite span of time, since the tension we are interested in is not the transition, so to speak, from unapperception to apperception (a threshold issue), but the transition from an *infinite number* of unapperceived objects to a *single* apperceived object (an infinity issue).

To explain the difference between these two issues consider the e-mail analogy: suppose at 1pm an agent sends an e-mail with an attached file, say a picture, composed of an infinite number of pixels, from computer *A* to computer *B*; later, at 2pm, *B* receives the e-mail with the attached picture. How could we make sense of this situation? Is it enough to argue that the accumulation of pixels allowed *B* to receive and interpret the original e-mail sent from *A*? This explanation seems far fetched, since it does not account for how is it possible for an *infinite sequence* of pixels to be interpreted as a *single* picture in a finite time.

A similar problem occurs with the PPN: how is it possible for an infinite sequence of unapperceived objects to be apperceived as a singleton in a finite time? We think a solution to this issue could be stated in terms of supertasking. First, consider that a reduction of the PPN to a Thomson's Lamp scheme can be construed as follows. Let $T=\tau_{1,\cdots}$ be an infinite sequence of *petites perceptions*. Suppose τ_1 occurs at $1/2$ a unit of time t, τ_2 occurs at $1/4$ of t, τ_3, at $1/8$ of t and so on, in such a way that τ_i occurs at $1/2^i$ of t. Now, given this reduction, we can apply Benacerraf's argument and conclude that there is no tension in asserting that an infinite sequence of *petites perceptions* can be apperceived as a singleton in a finite time, say at t, when the *petites perceptions* infinite sequence reaches its final state in a finite span of time. This, of course, does not solve the threshold issue, but dissolves the infinity tension.

IV. Conclusions

The tension we have presented in this contribution may look unoffensive or naive in principle, and maybe it is indeed innocent, but we think it has the potential to compromise Leibniz's programme by weakening its explanatory power, since this controversial tension seems to be a logical impossibility nested in the PPN. However, the argumentative alternative of supertasking helps *dissolve* the tension and seems to be compatible with other nodes of Leibniz's programme.

Of course, there is no free lunch: is this negative solution explaining or avoiding the tension at issue? Is the PPN a hypertask rather than a supertask? Does awareness and *petites perceptions* are bifurcated supertasks? Can this framework explain the threshold issue? We think these questions, important for a contemporary interpretation of Leibniz's programme, should be further answered.

References

M. Arsenijevic, «How many physically distinguished parts can a limited body contain?», in: *Analysis*, 1989 (49), pp. 36-42.

P. Benacerraf, «Tasks, super-tasks, and the modern eleatics», in: *Journal of Philosophy*, 1962 (59), pp. 765-784.

M. Black, «Achilles and the Tortoise», in: *Analysis*, 1951 (11), pp. 91-101.

J. Earman, J.D. Norton, «Infinite pains: the trouble with supertasks», in: A. Morton, S.P. Stich (eds.), *Benacerraf and his Critics*, Blackwell, Cambridge, MA, 1996, pp. 231-261.

G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*. Translated by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

W. Love, «Supersolids: Solids Having Finite Volume and Infinite Surfaces», in: *The Mathematics Teacher*, 1989 (82), 1, pp. 60-65.

T. Ord, «The many forms of hypercomputation», in: *Applied Mathematics and Computation*, 2006 (178), pp.143-153.

J. Peijnenburg, D. Atkinson, «Lamps, cubes, balls and walls: Zeno problems and solutions», in: *Philos Stud*, 2010 (150), pp. 49-59.

J. Thomson, «Tasks and Super-Tasks», in: *Analysis*, 1954-55 (15), pp. 1-13.

METAFÍSICA

THE ARTICULATION OF LEIBNIZ'S PRINCIPLE OF CONTINUITY

Paniel Reyes Cárdenas
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Abstract:
Leibniz famously advocated for a general conception of continuity as a principle of nature, some of his famous slogans on this seem to appeal to intuitive considerations: «nature never makes leaps» (A. VI, vi. 56) and «…all natural change is produced by degrees» (NE 56). However, it is less well known that Leibniz's account of the Principle of continuity was famously initially articulated in his foundational document on continuity of 1687 that appeared in the Novelles de la République des Lettres. This articulation is really important and needs to be revisited, as presents a systematic account of what he conceived to be the principle as such. In this article I will present this account by emphasizing how it represents a very important step in the efforts (even in our contemporary systematic approaches to metaphysics) to understand how the unity of metaphysics needs to be approached. This article proposes a way to understand Leibniz's principle of continuity in a systematic way in order to make it a suitable instrument of philosophical and metaphysical thought in general.
Keywords: *Leibniz, Metaphysics of continuity, mathematics of continuity, principles of metaphysics.*

Introduction

Leibniz famously advocated for a general conception of continuity as a principle of nature; some of his famous slogans on this seem to appeal to intuitive considerations:

> nature never makes leaps (A. VI, vi. 56)

and

> …all natural change is produced by degrees (NE 56).

These slogans are very famous and important, but they say less than we wish if we want to have a grasp of how this principle is grounded in reality (nature). Indeed, it is less well known that Leibniz's account of the Principle of continuity (as a principle) was famously initially articulated in his foundational document on

continuity of 1687 that appeared in the *Novelles de la République des Lettres*, this document seems to be prominent in the history of Leibniz's own strife to achieve a consistent solution to the problem of the continuum, for which he devoted a really long journey from the publication of the dialogue *Pacidius Philaleti* (1676) (and numerous related previous discussions) to the *Labyrinth of the Continuum* and a huge number of relevant intents to make sense of the problem. I am carefully selecting the early material included here for reasons of space and clarity: one will benefit of singling out these earlier formulations because they are presented in a more or less general way and will save us approaching the very deep discussion that is needed to give a comprehensive gist to the problem of what actually the principle states. That work is no doubt desirable, but our intentions here are humbler: we will present these particular formulations as prominent cases in which Leibniz applied the principle in many different areas of philosophical inquiry, and thus we could derive a general (and metaphysical) aspect of the principle of continuity that can become a grounding thesis to bear in mind when considering a metaphysical issue.

This essay aims to present how this principle is articulated in such a way that allows a range of interpretation applicable to different philosophical areas in which Leibniz held interest. I will pursue showing that understanding what underlies the articulation of the principle in different formulations is a common grounding thesis of a metaphysical and methodological character that is of great importance for metaphysical inquiry. I use the term «articulation» with the intention of stressing the importance of conceiving what Leibniz was doing as the formulation of a single principle that can be articulated in different ways: the same kind of understanding of the unity of a body that is articulated in different joint limbs (and cannot be understood fully in a disjoint manner). The different formulations presented below are, thus, offered in different contexts, but it can be observed that they presuppose some very general aspect of continuity that is pervasive to all disciplines, this, hopefully, will support the claim that it is metaphysical not only because is postulated in the ontological context, but because is pervasive to inquiry of all kinds.

1ST FORMULATION: CONTINUITY OF CASES

This first formulation of the selection[1] presents the concept of continuity as the possibility of consideration of cases that are determinate as instantiations of a process or as aspects of a continuous development. Let a «case» then be an instance of a given series of related processes in which we can know some of the cases and

[1] The selection is actually found in Jorgensen 2009, where he applies the Principle to the problem of consciousness. We take the same selection but without a particular reference to the mentioned problem.

we do not know some of the other cases, but the hypothesis of continuity between them helps us to understand them in the context of the process:

> [i.]When the difference between two instances in a given series or that which is presupposed can be diminished until it becomes smaller than any given quantity whatever, the corresponding difference in what is sought or in their results must of necessity also be diminished or become less than any given quantity whatever.
>
> [ii.]when two instances or data approach each other continuously, so that one at last passes over into the other, it is necessary for their consequences or results (or the unkwnown) to do also.
>
> [iii.] as the data are ordered, so the unknowns are ordered also. (PG 351)

Let me illustrate these considerations of Leibniz for the case of mathematics. Conic sections were studied heavily in Leibniz's time, initially they just seem curious cases of different shapes that can be built when a plane is imagined cutting across in different positions of two superimposed cones (Fig. 1). Soon enough became apparent that to unify these different cases one could imagine a continuous cut in which all the different shapes and figures were connected in a background cutting process; thus the ellipse, the parabola, the circle and the hyperbola were all connected by a plane in abstract motion. This conceptual move can show how continuity can be considered a powerful heuristic device for solving problems in mathematics. The question is, though, if the principle is only an epistemological device or is grounded in how reality is.

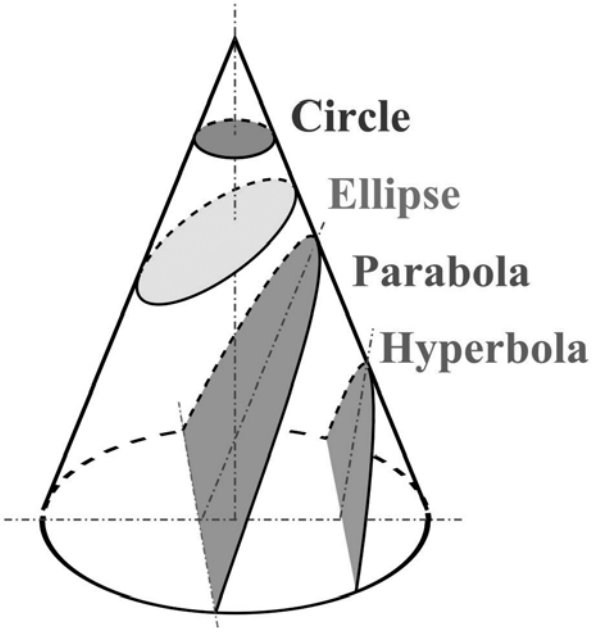


Fig 1. Conic sections (source: Wikimedia commons)

The Archimedean axiom

The use of conic sections under the principle of continuity is expressed as a mathematical device in what is called the Archimedean axiom. Archimedes' axiom, also known as the continuity axiom or Archimedes' lemma, states that, given two magnitudes having a ratio, one can find a multiple of either which will exceed the other. This principle was the basis for the method of exhaustion, which Archimedes invented to solve problems of area and volume (Weisstein, Eric W. «Archimedes' Axiom». From MathWorld-A Wolfram Web Resource). The reader might find that the application of the concept of continuity can have a great heuristic value in mathematics, but still doubt that this haves bearings as to how the structure of reality is. More formulations, therefore, will back the idea that the principle is successful in abstract thought as well as a principle of the concrete due to its pervasive metaphysical character.

Second formulation: spatio-temporal continuity

Leibniz's time was pervaded by different versions of atomism and mechanistic views of the physical reality, a careful analysis brought Leibniz to distance himself very early on in his life from the influence of Gassendi and other atomistic philosophers. With regards to spatio-temporal aspects of reality Leibniz presented the following formulation of the principle of continuity that, though succinct, packed a great deal of thought of quantities that preluded his thought about infinitesimals:

> «Any change from small to large, or viceversa, passes through something which is, in respect of degrees as well as of parts, in between» (A VI. Vi. 56; NE 56)

From the above definition one can notice how the principle ought to be considered wherever there is dynamism: whatever processes we can analyse, we need to presuppose that such process is unified from beginning to end and that our knowledge of parts or moments of the process, or degrees of change, are, rather than its constituents, artificial abstractions of something that is ultimately unified across either time, or space, or a series of thoughts about it.

Third formulation: continuity of actual existents

The third formulation I present here is the between actual existents. It is an articulation of the principle that aims to show a metaphysical as well as an epistemological nature of things. Let a process of growth, for example be identified in an individual that I met when it was a child and when it is an elderly person: Though I might not have access to particular evidence as to how this person looked in his youth, the elements that I can identify in an early stage and that can be connected in some formal isomorphism between the two stages can be linked by a hypothesis

of continuity. Soon patterns will appear and the idea of the person will become the idea of an individual in the background of her development.

> «[W]hen the essential determinations of a being approach those of another so that likewise accordingly all the properties of the first must gradually approach those of the last, it is necessary that all the orders of natural beings form only one chain, in which the different classes, like so many links, connect so closely the one to the other, that it is impossible for the senses and the imagination to fix the precise point where any one begins or ends». (NE 473)

The formulation renders the following thesis acceptable: an abstract concept of continuity of the existence of actual entities can shed light over the state of concrete cases at any given point in time or in the development of an entity. This formulation of the principle of continuity underlies the very interesting questions if the concept of an entity would be complete if it was just a particular state of that entity in its existence: the response is that the concept seems to allow vagueness in order to permit us have the clarifying understanding of its development.

Fourth formulation: Continuity of existence

The previous formulations are contentious if one has an atomistic perspective of reality, and thus the hypothesis of a principle of continuity is opposed to it, but this does not seem to be the most potentially contentious aspect of the principle of continuity. A characterization of a living individual according to the previous hypothesis of continuity of actual existents in general might be applied to concrete existences of living individuals, and here is where the principle of continuity will raise a number of worries about its application. Consider the principle formulated this way:

> «It follows that naturally, and speaking in metaphysical strictness, there is neither generation nor death, but only development and envelopment of the same animal. Otherwise there would be too much of a jump, and through inexplicable changes of essence nature would lose too much of its character of uniformity». (Letter to Sophie Charlotte, 8 May 1704, G III. 345)

It is said that deriving the consequences of the principle leads to deny the absolute character of generation and corruption, and reformulate these concepts as development and envelopment of real change. The discussion about these concept cannot be tackled here, but at least we can notice that traditional categories of philosophical psychology find an interesting reformulation in light of the principle.

Fifth formulation: Conceptual continuity

The fifth formulation I want to offer is the epistemological one of «conceptual continuity». Leibniz tells us:

> «In any supposed transition, ending in any terminus, it is permissible to institute a general reasoning, in which the final terminus may also be included». (PG 352)

What is said here is that the concept of transition, in order to work as an inferential steps, demands a consideration of the continuous sequence of thoughts that we call premises: the conclusion comes at the end as a terminus of that consideration if the continuity is real. The question that seems to crop up here is whether conceptual continuity is a heuristic device that helps our inferences or whether it is a heuristic device because is isomorphic to reality, or even if is rather a logical principle that allows inference in general. If conceptual continuity is only a heuristic device that we impose, however, the atomistic interpretation of a concept as something separate from another concept should prevail. But reality seems to impinge on how we develop our conceptual devices, and this is stronger when it comes down to logic: the world will make sense if our thoughts about it were continuous with it, the confirmation of that making sense of the world ought to be the successful character of an inference. Let us follow Simmons, then, in a conclusion that is entailed in the common aspects of the different formulations:

> «The point of the principle of continuity is not that all change is continuous, but that all change is grounded in or occurs through some continuous change» (Simmons, 45)

This is the Grounding thesis (GT): discontinuities happen in the background of the continuous. If continuity happens to be a grounding requirement of inference by and large one has to derive its heuristic capacity as a feature of reality.

Metaphysical Inquiry

Metaphysical inquiry happens in the background of unifying the distinct, finding commonalities. We might wonder how the idea of continuity is a principle of metaphysical inquiry if we only have shown different heuristic applications of the principle in different philosophical contexts. However, if we beg the reader to establish a connection that discloses the commonalities between the different formulations of the principle one notices that the importance of the principle becomes prominent when becomes what we called the «Grounding thesis». After adopting the GT all inferences need to bear some presupposition of continuity. The consequence is that a metaphysical reconstruction of reality supposes a process that requires the ability to represent things in the background of some continuity: being, relations, monads, modes of being etc.

However, even the discontinuity of a distinction ought to presuppose such principle, because the recognition of a different entity or mode of being of an entity accounts for a discontinuity in an otherwise continuous description. Therefore: the

principle of continuity rules over the sheer conditions of possibility of metaphysical thought, when they are considered in their widest scope. We have to conclude this essay by suggesting that we still need to get a systematic gist of the senses in which these different connotations interact and reveal continuity. This will be, like Leibniz perceived in his strife to clarify the principle, a necessary step in order to understand the principle of continuity properly. In addition, the principle has a fundamental mathematical overtone that it is necessary to understand in order to derive the articulation of the other connotations. This presentation proposed a way to understand Leibniz's principle of continuity in a systematic way in order to make it a suitable instrument of philosophical and metaphysical thought.

Bibliographical References

Jorgensen, Larry, «The Principle of Continuipty and Leibniz's Theory of Consciousness» *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 47, N. 2, April 2009. Pp 223-248.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe,* ed. Deutsche Akademie der Wissenchaften (Darmstadt, Leipzig: Akademie Verlag 1923).

— «Extrait de'une Lettre de M. L. sur un Principe Général utile â l'explication des loix de la nature, par la consideration de la Sagesse Divine; pour servir de réplique a la repose du R.P.M.» *Nouvelles de la Republique des Lettres* (1687); also included in G. II. 51-55; Cited by the page number in the Loemker translation.

Simmons, Alison Alison Simmons, «Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness» *Philosophical Review* 101 (2001): 31-75.

LA INDEPENDENCIA DE LOS POSIBLES EN LA MENTE DE DIOS

Alfredo Gerardo Martínez Ojeda
Universidad Nacional Autónoma de México

El objetivo de este trabajo es mostrar que la peculiar solución que Leibniz dio al problema de la libertad se fundamenta en lo que llamaré *independencia de los posibles en la mente de Dios* (IPMD). Este concepto implica que, a fin de que la libertad sea posible es necesario que alguno de los aspectos constitutivos de la criatura sea independiente de la acción de la voluntad divina pues, de otra forma, tendremos que conceder que todas las acciones de la criatura tienen por causa a Dios y que, por tanto, la libertad queda reducida a una ilusión. Por supuesto, esta independencia no puede ser absoluta sino, como dije, aspectual o parcial pues, de otro modo, separada completamente de la fuente de su existencia, la criatura quedaría reducida a la nada. A fin de mostrar que la solución leibniziana al problema de la libertad efectivamente gira en torno de la IPMD, realizaré una muy breve revisión de textos fundamentales en los que, me parece, se revela el uso del mencionado concepto.

La independencia de los posibles en la mente de Dios y, por tanto, la solución leibniziana al problema de la libertad, es visible sólo desde la perspectiva de la creación. Es decir, solamente se le puede apreciar claramente cuando enfocamos la libertad humana desde su (problemática) relación con Dios (creador). En un primer momento este método parecerá contraproducente. Si intento explicar la libertad humana desde la perspectiva de la creación, aquélla, inmediatamente, se desdibuja. Si Dios es creador, omnisciente y omnipotente, ¿no equivale ello a decir que la única causalidad posible proviene de Él? Existe una larga tradición filosófica que ve una oposición entre la perfecta previsión divina y la libertad humana. Si Dios sabe todo lo que voy a hacer, entonces no soy libre. Aunque este problema puede ser resuelto argumentando que *saber* que algo va a suceder no necesariamente equivale a *causarlo*, en el caso de Dios la solución es pasajera. Inmediatamente nos podemos preguntar: y entonces ¿quién causa mis acciones? ¿Yo de modo absoluto? No. Es imposible que yo solo, dada mi condición limitada, cause completamente mis acciones. Por lo tanto, debe haber alguna participación divina en la causación de mis acciones.

¿Hasta dónde llega la participación de Dios y hasta dónde la mía? Si consideramos que Dios (creador) es causa de mi existencia y, por tanto, causa de la existencia de mis facultades y, en la medida en que mis facultades producen mis acciones, causa de éstas últimas; parece que, en realidad, mi participación en la causación de mis propias acciones es nula y que, por tanto, la libertad humana es una ilusión producida por mi propia ignorancia. Ante este planteamiento, la defensa de la libertad humana impone un camino que, de entrada, se antoja igualmente problemático: si los seres humanos pueden ser libres entonces debe de haber algo en ellos que no sea absolutamente dependiente de Dios, debe de haber un límite a la acción divina, debe de haber cierta independencia de la criatura con respecto a su creador. La idea de que la posibilidad de la libertad humana radica en la posibilidad de encontrar un aspecto independiente de Dios en la criatura constituye, como trataré de mostrar, la pieza clave mediante la cual Leibniz encaró y produjo lo que a sus ojos es una solución satisfactoria al problema de la libertad; esto es, a la cuestión de cómo es compatible la existencia de la libertad humana con la existencia de Dios y sus atributos.

Con el fin de ubicar este aspecto independiente de la criatura (y arriesgándome a resultar superficial) expondré de forma breve y sintética la teoría leibniziana sobre la creación. La creación consiste en el traslado de las esencias o posibilidades o posibles, desde la mente divina hasta la existencia actual. ¿Dios traslada todas las esencias o posibles a la existencia? O formulado de otra forma ¿existe todo lo que es posible? La respuesta es no. Leibniz está convencido de que hay una gran cantidad de posibles que no son ni han sido ni serán existentes. Esta afirmación adquiere mayor sentido si consideramos que posible es aquello que puede ser pensado sin contradicción[1]. Por ejemplo, que César no cruzara el Rubicón o que Pedro no negara tres veces a su maestro, resultan perfectamente posibles pues no implican contradicción alguna y ni existen ni existieron ni existirán. En cambio que la suma de los ángulos interiores de un triángulo sea diferente a 180 grados o que un ser humano esté vivo y muerto al mismo tiempo o que sea humano y antílope son casos que resultan imposibles en virtud de que implican contradicción. Así, las cosas, los hechos que no han sucedido ni sucederán, pero que pueden pensarse sin contradicción, permanecerán como posibles aún cuando jamás serán llevados a la existencia. Si lo posible no es equivalente a lo existente, entonces ¿cuáles posibles llegan a la existencia? ¿Cómo selecciona Dios a los posibles que serán trasladados? La respuesta a esta pregunta radica, según Leibniz, en la voluntad divina, la cual, por serlo, quiere elegir lo más perfecto. Así, los posibles más perfectos, los mejores, serán llevados a la existencia. Un problema evidente. ¿Y qué es más perfecto? ¿Cuál es el criterio divino que distingue a los posibles más perfectos de los que no lo son? Leibniz considera

[1] En qué consiste exactamente que algo implique contradicción, será aclarado más adelante. Por lo pronto usaré el concepto para avanzar en la exposición.

que cada posible exige (o tiende hacia) la existencia con una fuerza igual. Es decir, que considerados por separado no hay ninguna diferencia entre ellos, en tanto que todos, independientemente de su contenido, son posibles pues no implican contradicción. Por tanto, considerados por separado es imposible establecer jerarquía alguna. De esta forma, el único criterio (adecuado, por otro lado) mediante el que se puede establecer una diferencia y, por lo tanto, una jerarquía entre los posibles radica en la composibilidad, esto es, en la capacidad (dado su contenido) de ser compatible (no contradictorio) con la existencia de otro, o más bien, otros posibles. A partir de la composibilidad, Dios no contempla a los posibles individualmente sino en forma de grupos de posibles composibles: mundos posibles. De las infinitas configuraciones o mundos posibles considerados Dios puede, ahora sí, discriminar entre aquellos que, por la combinación de sus contenidos producen (en palabras de Leibniz) una mayor cantidad de esencia, y aquellos que no lo hacen, hasta dar con el mejor[2]. Una vez reducido el infinito a una sola opción (la mejor), la voluntad divina puede actuar tal como le corresponde y elegir lo más perfecto: el mejor de los mundos posibles es trasladado a la existencia y todos los demás mundos posibles permanecerán posibles por siempre. Una vez establecido, de forma general, en qué consiste la creación podemos preguntarnos en qué parte de este *proceso*[3] podemos encontrar el aspecto independiente de la criatura que buscamos. Si tratamos de dar con dicho aspecto en cualquier momento posterior a la elección divina, fracasaremos pues luego de dicha elección todo lo trasladado a la existencia, en cuanto existente, depende absolutamente de la voluntad divina, a tal grado que, si ésta se retirara tan sólo por un instante, no quedaría nada de lo creado. Por lo tanto y aunque resulte paradójico, habrá que buscar el aspecto independiente de la criatura en un momento previo al traslado de la existencia. ¿Hay algo de la criatura previo al traslado a la existencia? Leibniz responde afirmativamente. Antes de la creación, además de Dios, están los posibles. Los infinitos posibles o esencias, incluso «antes» de ser considerados en conjunto como mundos posibles, son reales y están completos en sí mismos y aunque evidentemente dependen del entendimiento divino, que es su ubicación metafísica, son independientes de éste para ser-como-son. Dios es (plenamente) activo con respecto a la existencia de lo creado, sin embargo es pasivo con respecto a su esencia: el contenido de los posibles y, por tanto, su composibilidad y las múltiples configuraciones que de ella dependen, no provienen de una acto de

[2] Es muy importante, para los fines de este trabajo, señalar que cuando digo que Dios considera un mundo posible, ello implica que ha considerado cada una de las cualidades, cada una de las relaciones y cada uno de los efectos de cada uno de los posibles composibles que componen cada uno de los mundos. Es decir, cada uno de los mundos considerados está, por el hecho de haber sido considerado a partir de su composibilidad, perfectamente determinado.

[3] Estoy consciente de que la creación no puede ser, en estricto sentido, un proceso. De la misma forma, en las siguientes líneas, usaré términos relacionados con el tiempo para describir la creación.

creatividad del entendimiento divino, sino de una perfecta consideración de lo que las cosas en sí mismas son. Cada posible individual necesita del entendimiento divino para residir en él, sin embargo el posible es independiente en cuanto a su contenido, a su configuración. A este aspecto independiente del posible, que será también aspecto de la criatura llevada a la existencia, es específicamente a lo que llamaré *independencia del posible en la mente de Dios* (IPMD).

Una vez determinado, de modo general, el concepto de IPMD, me propongo mostrar que éste, efectivamente, se encuentra presente en la obra de Leibniz. Para alcanzar este fin realizaré una breve revisión de un par de obras fundamentales en las que, me parece, la IPMD puede apreciarse. Ya instalado en París, Leibniz intenta (entre 1672 y 1673) una primera exposición completa de su defensa de la justicia divina. *La profesión de fe del filósofo* intenta lidiar con los problemas que el mal, la condenación, el carácter eterno de ésta última y, por supuesto, la libertad, constituyen para la consideración de Dios y sus atributos. Casi al inicio de la obra y con la intención de dar entrada a una amplia variedad de problemas, el teólogo catequista pide al filósofo catecúmeno que demuestre que Dios ama a todos. La objeción principal que el catecúmeno tiene que enfrentar consiste en la condenación pues, si Dios ama a todos los seres humanos ¿cómo es posible que permita (o ayude o cause) que algunos se condenen?

> Pues cuando dicen que Dios ama sólo a los elegidos, indican suficientemente que ha amado a unos más que a otros (pues esto es *elegir*) y, por tanto, como no todos podían ser salvados (por la armonía universal de las cosas, que destaca la pintura mediante sombras y las consonancias mediante disonancias), algunos, menos amados, no ciertamente porque Dios lo quiera (pues tampoco quiere la muerte del pecador), sino porque Dios lo permite cuando así lo exige la naturaleza de las cosas, han sido *rechazados*[4].

Leibniz introduce como límite o regla del amor de Dios, la exigencia de la naturaleza de las cosas. Aparece claramente una referencia a una instancia superior a Dios, en el sentido de que se encuentra fuera del alcance de su voluntad, es decir, que produce sus efectos de forma independiente. Esta misma idea aparece un poco más adelante, pero esta vez Leibniz utiliza ejemplos de matemáticas para establecer la anterioridad o independencia de la naturaleza de las cosas con respecto a la voluntad divina:

> Por consiguiente, estos teoremas deben ser atribuidos a las naturalezas de las cosas, es decir, a las ideas del número nueve o del cuadrado y al intelecto divino en el que subsisten las ideas de las cosas desde la eternidad. Es decir, que Dios no ha hecho

[4] G. W. Leibniz, *La profesión de fe del filósofo*, en A. L. González (ed.), OFC, Vol. 2 Metafísica, p. 26 (AA VI, 3, 117).

> estas cosas queriéndolas, sino entendiéndolas, y las entendió existiendo. Pues si Dios no existiera, todas las cosas serían absolutamente imposibles, y el número nueve y el cuadrado correrían la misma suerte. Por tanto, ves que hay cosas de las cuales Dios no es causa por su *voluntad*, sino por su *existencia*.[5]

La idea que funda esta serie de argumentos, tal como Leibniz mismo indica en una de las notas, consiste en que para que Dios sea libre es necesario que escoja lo mejor y por ello, a su vez, es necesario que lo mejor no pueda ser configurado por la propia voluntad divina, pues si así lo fuera, Dios no podría elegir lo mejor, sino que Dios construiría lo que construye y ello, dado que fue hecho por Dios, resultaría lo mejor en virtud no de sus propias cualidades, sino del hecho de existir:

> Afirmo, por tanto, que el *porqué Dios quiere las cosas* no tiene su causa en la voluntad (pues nadie quiere porque quiere, sino porque estima que la cosa lo merece), sino en la naturaleza de las cosas mismas, a saber, la que está contenida en sus mismas ideas, es decir, en la esencia de Dios.[6]

La voluntad de Dios tiene que ser pasiva con respecto a la naturaleza misma de las cosas. En otras palabras, la voluntad divina es pasiva con respecto al contenido de los posibles o esencias, las cuales, en este sentido, pueden ser llamadas independientes. Al no tener participación en la configuración de los posibles o esencias, la aplicación concreta de la potencia de la voluntad divina se limita a, como dije antes, trasladar a la existencia al mejor de los mundos posibles, el cual se configura como tal a partir de su máxima composibilidad, causada ésta, a su vez, por el contenido de los posibles. Me parece que este grupo de argumentos darán origen a la consideración de los distintos mundos posibles como individuos que exigen la existencia. El traslado a la existencia seguirá siendo, por supuesto, una acción primordialmente de Dios, sin embargo, poco a poco se afirma la idea de que en dicha acción hay algo que no es absolutamente puesto por Él.

Entre enero y febrero de 1686, debido a que, en sus propias palabras, *no tenía nada que hacer*, Leibniz escribe un «breve discurso de metafísica». Los primeros parágrafos de la obra tienen como tema a Dios, sus atributos y las acciones que de ellos derivan. Al exponer sobre el alcance de la acción divina, irremediablemente surge la cuestión sobre la posibilidad de la acción de la criatura y, por tanto, del ser humano y, por tanto, de la libertad. En el parágrafo VIII, tal como su título lo indica, con el fin de distinguir entre lo que hace Dios de lo que hacen las criaturas, Leibniz introduce uno de los conceptos fundamentales de su sistema: la noción completa de una sustancia individual:

5 *ibid.*, p. 32 (AA VI, 3, 122).
6 *ibid.*, p. 35 (AA VI, 3, 124).

> Así, es preciso que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que quien entendiese perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual, o de un ente completo, es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida. El accidente, en cambio, es un ser cuya noción no encierra todo lo que puede ser atribuido al sujeto al que se atribuye esa noción. Así, la cualidad de rey que pertenece a Alejandro Magno, si se hace abstracción del sujeto no está suficientemente determinada a un individuo, y no encierra el resto de las cualidades del mismo sujeto, ni todo lo que comprende la noción de ese príncipe; Dios en cambio, viendo la noción individual o hecceidad de Alejandro, ve en ella simultáneamente el fundamento y la razón de todos los predicados que se pueden decir de él verdaderamente, como, por ejemplo, que vencerá a Darío y a Poro, hasta incluso conocer *a priori* (y no por experiencia) si murió de muerte natural, o envenenado, lo cual nosotros sólo podemos saberlo por la historia.[7]

Esta es, seguramente, una de las tesis más polémicas del pensamiento leibniziano, pues establece que todo lo que una sustancia individual, (Alejandro Magno, por ejemplo) ha hecho, hace y hará (vencer a Darío, por ejemplo), está predeterminado. Cada sustancia solamente puede hacer y solamente le puede pasar aquello que está contenido en su noción completa. La idea es polémica por que parece contradecir al sentido común. Lo más común sería pensar que yo puedo (en buena medida, al menos) *hacer lo que yo quiera*. En cambio esta tesis me indica que *yo puedo hacer lo que yo puedo hacer pues, en eso precisamente, consiste ser yo*. Dejando de lado la polémica, explicaré, en primer lugar, de dónde proviene el concepto de noción completa, en el sentido de cuál es su relación con otros conceptos leibnizianos. En segundo término intentaré mostrar, de la forma más clara que pueda, que hay una relación entre la noción completa de una sustancia individual y la IPMD. Bien. Partiré de esta cuestión: ¿Qué es una sustancia individual? Una sustancia individual es un existente individual como Judas Iscariote o Fidel Castro, por ejemplo. Si es un existente, ello implica que ha sido trasladado a la existencia en virtud de la perfección contenida en su esencia, y esto, a su vez, implica que, en tanto que posible (debido a su contenido y a la composibilidad que de éste se deriva), ha resultado ser miembro del mejor de los mundos posibles por lo que ha sido, en conjunto, elegido por la voluntad divina. Ahora bien, como dije antes, el posible (individual) «previamente» a la creación, es considerado por Dios de forma completa a fin de establecer si reúne la perfección suficiente para llevarlo a la existencia. Considerar de forma completa implica considerarlo en conjunto con todos los otros posibles

[7] G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § VIII, en A. L. González (ed.), OFC, Vol. 2 Metafísica, p. 169 (AA VI, 4B, 1540-41).

pues es únicamente en virtud de su capacidad de coexistir (composibilidad) que se puede establecer una jerarquía de los posibles según su perfección. De este ejercicio surgen grupos de posibles-composibles, o mundos posibles, que se distinguen unos de otros, precisamente, por la perfección contenida en ellos. La consideración que *revela* cada uno de los infinitos mundos posibles implica que se han considerado, no sólo al total de de los posibles incluidos, sino, sobre todo, cada una de las *relaciones* (y el orden de éstas) que cada posible es capaz de establecer con cada uno de los otros posibles. Al considerar cada mundo quedan *fijas* cada una de las acciones (desde el posible) y pasiones (hacia el posible) que cada uno de los posibles puede establecer, en virtud de lo cual *son ese posible* y no otro. De esta forma, el contenido de los mundos posibles queda *determinado* cuando es considerado por el entendimiento divino. Así, debido a la correspondencia entre posible individual y sustancia individual, en esta última están (pre) determinadas todas las relaciones (y el orden de éstas) de que la sustancia es capaz y en virtud de las cuales *ésta sustancia individual es ésta* y no otra. En esto consiste la noción de una sustancia individual. Ahora bien, así como el contenido del posible y, por tanto, el contenido de cada mundo posible, no es diseñado o construido por Dios debido a la IPMD, el contenido de cada noción completa de cada sustancia individual (que no es otra cosa que la consideración de un posible trasladada a la existencia) tampoco. La substancia es independiente en tanto que su independencia es la independencia del posible trasladada a la existencia. La sustancia individual depende (absolutamente) de Dios en cuanto a su existencia, pero no depende de Él en cuanto a su *identidad*. Depende de Él para existir, en tanto le ha elegido como miembro del mejor de los mundos posibles, pero no para ser esa sustancia y no otra.

A modo de resumen: La independencia de los posibles en la mente de Dios (IPMD) consiste en el hecho de que los posibles o esencias a partir de los cuales el mejor de los mundos posibles es considerado como tal y, por tanto, es trasladado a la existencia, no son diseñados por Dios. En otras palabras, que la configuración de dichos posibles no es producto de una elección o acto de la voluntad divina y que, por tanto, la configuración de la noción completa de cada una de las substancias individuales que conforman dicho mundo tampoco lo es. Por supuesto, el mejor de los mundos posibles *existe* debido a una elección divina, pero no *es como es* debido a esta misma elección[8]. En cuanto a su configuración es independiente de la voluntad divina. De esta forma se resuelve el problema que nos planteamos al inicio, esto es, que para conciliar los atributos divinos y la libertad humana había que dar con un aspecto de la criatura que no dependiera absolutamente del Creador.

[8] Ni debido a ninguna otra elección sea anterior, posterior o simultánea.

ESPONTANEIDAD, CUERPO Y ORGANISMO EN LEIBNIZ[1]

Ronald Durán Allimant
Universidad de Playa Ancha
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Introducción

Se presentan aquí algunos resultados preliminares de una investigación que está recién comenzando y que busca entender la articulación de espontaneidad, cuerpo y organismo en la concepción leibniziana del ser vivo, considerado como organización unitaria estructural y dinámica en continua transformación.

El punto de partida y eje de la investigación lo constituye la carta a De Volder del 20 de junio de 1703, en la que Leibniz ofrece la siguiente descripción del animal o ser vivo: «(1) entelequia primitiva o alma; (2) materia prima o potencia pasiva primitiva; (3) mónada completa formada por estas dos; (4) masa o materia secunda, esto es, máquina orgánica, a la que concurren innumerables mónadas subordinadas; (5) animal o substancia corpórea, a la que la mónada dominante da unidad dentro de la máquina» (GP II, 252; OFC 16B, 1200)[2]. Los cinco elementos que constituyen el animal o la substancia corpórea están presentados de manera estructural, sincrónica o estática. Para Leibniz, sin embargo, la unidad, y con ello la substancialidad, es concebible sólo como intrínsecamente activa, más aún en el caso de los seres vivos. Por tanto, esta descripción resulta incompleta. Hay que poner en actividad, por así decir, esta descripción del ser vivo.

[1] La presente investigación y su presentación en el Congreso de Filosofía Moderna realizado en la UPAEP, Puebla, México, los días 28 y 29 de Enero de 2016, han sido posibles gracias al financiamiento otorgado por el Convenio de Desempeño para Formación de Profesores de la Universidad de Playa Ancha (CD UPA 1203), y por el proyecto Fondecyt Postdoctoral N.º 3160241 de CONICYT, del que el autor del presente escrito es el investigador responsable.

[2] G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften* 7 vols., ed. C. I. Gerhardt, Georg Olms Verlag, New York, 1978 [GP]. Traducción utilizada G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols., Comares, Granada (2007-) [OFC].

I. Espontaneidad y substancia: sus dos momentos

Para Leibniz, como decíamos, la actividad intrínseca o espontaneidad es una característica esencial de la substancialidad. Para ser substancia, una substancia ha de ser espontánea: «Considero necesario por la naturaleza misma de toda substancia, que debe ser activa, o sea, tener tendencias [*tendentiam*]» (GP II, 248; OFC 16B, 1196); «en una sustancia creada […] todo proviene del propio fondo de cada una» (GP IV, 475; OFC 2, 235); «hay […] esfuerzos en todas las sustancias» (GP IV, 496; OFC 2, 261). Así, uno de los rasgos esenciales de la substancia, que la convierten en una unidad intrínseca, o *unum per se*, es «ser principio de fuerza o acción»[3], ser espontánea. Se dice que: «algo es 'espontáneo' […] si surge de la propia naturaleza de una cosa y no debido a una causa externa»[4]. Esta actividad intrínseca, asociada diversamente por Leibniz a una forma substancial, a una fuerza, a una entelequia o alma, es caracterizada por el filósofo alemán contraponiéndola a las potencias o facultades aristotélicas o escolásticas. Ellas serían meras posibilidades, necesitadas, afirma Leibniz, de una activación externa, para ponerse en actividad. En cambio, la actividad espontánea, que él considera propia de la substancia, ha de ser completamente intrínseca, estando siempre en actividad y no requiriendo una activación externa. En *Sobre la reforma de la filosofía primera*, Leibniz afirma: «La fuerza activa [primitiva] […] contiene un cierto acto o ἐντελέχειαν, que es intermedia entre la facultad de actuar y la acción misma, y lleva consigo una tendencia a actuar, y de ese modo es impelida por sí misma a actuar, y para esto no precisa ayudas sino la sola supresión de obstáculos» (GP IV, 469; OFC 2, 229). De manera similar, en *Nuevo sistema para explicar la naturaleza de las sustancias y la comunicación entre ellas*: «Encuentro que en la naturaleza, además de la noción de extensión es necesario emplear la de fuerza, que hace a la materia capaz de actuar y resistir; y por fuerza o potencia no entiendo el poder o la simple facultad, que no es más que una posibilidad próxima para actuar y que al estar como muerta incluso no produce jamás una acción sin ser excitada desde fuera, sino que entiendo un medio entre el poder y la acción, que encierra un esfuerzo, un acto, una entelequia, porque la fuerza pasa ella misma a la acción si nada se lo impide [si algo se lo impide está igualmente en algún tipo de actividad o tendencia]. Por eso yo la considero como lo constitutivo de la sustancia, al ser el principio de la acción, que es lo característico suyo» (GP IV, 472; OFC 2, 233).

Podríamos decir que Aristóteles (quien concibe el movimiento como el acto de la potencia, en tanto que potencia) piensa el movimiento a partir del reposo, del

[3] B. Look, D. Rutherford (eds.), *The Leibniz-des Bosses Correspondence*, 2007, p. xxxix.

[4] S. Brown, N. J. Fox, *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, 2006, p. 219; cf. A. Andreu, *Methodus vitae*, vol. II. Individuo o Mónada, 2001, p. 102.

reposo de la pura potencialidad, y del reposo del acto cumplido. La actividad así comprendida, tiende paradójicamente a su propia anulación. El reposo es tanto el punto de partida como el fin del movimiento. El paso de un reposo a otro requeriría así una activación externa. La actividad no es por tanto completamente intrínseca. Esto mismo sucede, por ejemplo, en los sistemas estudiados por la termodinámica, por ejemplo, cuya actividad es comprendida a partir de estados de reposo, estados estacionarios o de equilibrio, y la transición entre ellos sólo es posible gracias a la acción de una perturbación o fluctuación externa[5].

Leibniz, por el contrario, intenta pensar la actividad desde sí misma, no desde el reposo. Intenta pensar la substancia como siempre activa, sin reposo, sin requerir activación externa. Su concepción de espontaneidad es absoluta, se trata de una actividad completamente intrínseca. Para expresar esta concepción, utiliza con frecuencia el término «tendencia». Sin embargo, y queda abierta esta pregunta: ¿Cómo la substancia, asociada a una noción completa, por tanto conteniendo o poseyendo, de alguna manera, todo lo que es, ha sido y será, puede tender a algo, como si careciera de algo, como si algo le faltara? La substancia no está en actividad para alcanzar algo otro, lo que sería contradictorio con la noción de espontaneidad, como actividad completamente intrínseca, sino de alguna manera para alcanzarse a sí misma.

Ahora bien, hay un punto clave mencionado por Leibniz: la actividad de la substancia puede ser «frenada» por otra actividad. Pero al tratarse de una actividad intrínseca, no puede concebirse esta otra actividad como actuando en una relación de causa-efecto, actuando desde el exterior. Esa actividad contraria tiene que estar inscrita en la propia actividad de la substancia. La substancia tiene así, en sí misma, un momento de «resistencia», que nace de sí misma, de su propia actividad, pero que implica necesariamente una referencia a la actividad de otras substancias. Esta referencia a otras, implica que la espontaneidad no puede ser mera actividad indiferente (no todas las posibilidades son equivalentes, existe una razón suficiente para una de ellas), sino intrínsecamente ordenada o reglada, implica el desenvolvimiento o recorrido en una serie determinada.

Tendríamos entonces que la actividad de la substancia (o bien la substancia y su actividad intrínseca) poseerían dos momentos, uno que podríamos llamar propiamente activo y otro pasivo (o mejor dicho activamente pasivo). Este doble juego, que encontramos también en Schelling y Bergson (ambos probablemente influidos por Leibniz en esto), tiene un sentido preciso. Si sólo tenemos un momento activo sin resistencia, se alcanzaría el final en un instante. Sólo la unidad de actividad y resistencia, ambos como momentos activos de una misma actividad, permiten

[5] Cf. R. Durán, *Autoorganización y estructuras disipativas: la imagen de naturaleza en Ilya Prigogine*, 2013.

concebir un desarrollo temporal, el recorrido de una serie. Al mismo tiempo, al no tratarse de una espontaneidad indiferente, sino intrínsecamente ordenada, requiere de una contraposición, de una referencia desde sí misma a la actividad de las otras substancias.

Vemos entonces que, la propia idea de actividad espontánea, propuesta por Leibniz, como actividad absolutamente intrínseca, implicaría la necesidad de dos momentos de la propia actividad, y por tanto, dos momentos de la substancia. Estos momentos están descritos en la carta a De Volder (uno activo y otro pasivo) como dando lugar a la «mónada completa»: «(1) entelequia primitiva o alma; (2) materia prima o potencia pasiva primitiva; (3) mónada completa formada por estas dos» (GP II, 252; OFC 16B, 1200). Puede establecerse de manera preliminar un paralelo con los dos principios de cambio de la *mónada*, tal como son descritos en la *Monadología*: apetición y percepción. La mónada no quiere, o no tiende a nada fuera de sí misma, pero ese sí mismo implica en su propia constitución la referencia a todas las demás mónadas del universo y con ello a sus actividades respectivas. Tal como afirma Leibniz en la *Monadología:* «[11] Los cambios naturales de las mónadas proceden de un *principio interno*, puesto que una causa externa no puede influir en su interior […] Pero también es preciso que, además del principio del cambio, haya un *detalle de lo que cambia*, que efectúe, por así decir, la especificación y la variedad de las sustancias simples. [13] Ese detalle debe envolver una multitud en la unidad o en lo simple […14] El estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es sino lo que se llama *percepción* […15] La acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra puede llamarse *apetición*; es cierto que el apetito no siempre puede alcanzar completamente toda percepción a la que tiende, pero siempre obtiene algo de ella y llega a percepciones nuevas» (GP VI, 608; OFC 2, 329).

En resumen, podemos decir que, Leibniz establece la necesidad de la actividad intrínseca o espontánea como fundamento de la substancialidad, de la unidad de la substancia. Una substancia para ser tal deber ser intrínsecamente activa, debe ser espontánea. Por su parte, creemos que la propia concepción de espontaneidad implicaría la distinción de dos momentos de la propia actividad, uno activo y otro pasivo, este último implicando la referencia a otras actividades, gracias a la armonía preestablecida. En la carta a De Volder estos dos momentos se asocian a las fuerzas primitivas activa y pasiva, a la entelequia o alma, y a la materia prima, respectivamente. La referencia a la materia prima, nos conduce al problema del cuerpo.

II. Cuerpo y espontaneidad: la cuestión de la substancia corpórea y el cuerpo orgánico

¿Son los cuerpos meros fenómenos o agregados, o son algo substancial y por tanto dotados de unidad real? ¿Pueden considerarse como algo substancial, y no

meramente mental? (AA VI, 4B, 1583; OFC 2, 200). Encontramos en Leibniz, por ejemplo, afirmaciones de este tipo, que parecieran reducir los cuerpos a meros fenómenos: «El cuerpo no es una sustancia, sino un agregado de sustancias, porque siempre es ulteriormente divisible, y cualquier parte contiene siempre otra parte, y así al infinito» (AA VI, 4B, 1668; OFC 2, 219); «Un ser material no puede ser al mismo tiempo material y completamente indivisible o dotado de una verdadera unidad» (GP IV, 478; OFC 2, 241); «Una verdadera unidad […] no podría suceder ni en las máquinas artificiales ni en la simple masa de la materia por muy organizada que pudiera estar; a ésta sólo la podemos considerar como un ejército o un rebaño, o como un estanque lleno de peces, o como un reloj compuesto de resortes y de ruedas» (GP IV, 482; OFC 2, 245). Todas estas afirmaciones podrían usarse en apoyo de una concepción meramente idealista de los cuerpos, como agregados o meros fenómenos bien fundados. Sin embargo, el contexto en el que se plantean estas formulaciones, permiten concebirlas como un esfuerzo de Leibniz por contrastar lo que serían los cuerpos si no incorporaran en ellos una actividad intrínseca, una fuerza que los convierta en unidades reales: «La consideración exclusiva de una *masa extensa* no era suficiente, y era preciso emplear además la noción de fuerza» (GP IV, 478; OFC 2, 240. Cf. AA VI, 4B, 1542; OFC 2, 170). Se pone de manifiesto aquí claramente, la necesidad de la espontaneidad o actividad intrínseca, para tener cuerpos que sean más que meros fenómenos. A diferencia de Descartes, Leibniz considera que los cuerpos no pueden ser comprendidos sólo desde la noción de extensión, sino que para ser substancias, en sentido estricto, deben estar dotados de una actividad intrínseca, espontánea (fundada en una fuerza, en las llamadas formas substanciales o en entelequias o actos) (AA VI, 4B, 1542, 1583; OFC 2, 170, 200)[6].

En la carta a de Volder, el cuerpo orgánico aparece como un punto medio entre aquello que es mero agregado o compuesto, cuya actividad yace meramente en sus partes constitutivas, y la substancia corpórea como unidad y actividad propia. El cuerpo orgánico, en tanto masa o máquina orgánica, corresponde a un encadenamiento jerárquico de mónadas al infinito, sin unidad propia. Concebido por sí mismo (y separándolo de la mónada dominante, si es que esto fuera posible), el cuerpo orgánico no poseería unidad propia, por tanto tampoco substancialidad. Su substancialidad sólo sería derivada, y provendría de las mónadas que constituyen sus elementos o partes. El cuerpo orgánico sería así un mero agregado, tal como una pecera o un rebaño, usando los ejemplos frecuentes de Leibniz (GP IV, 482; OFC 2, 245). Ahora bien, cada una de las partes de este cuerpo, son a su vez animales, o vida, lo que implica que en ellas encontraremos mónadas dominantes y cuerpos orgánicos bajo su dominancia, y así hasta el infinito, en una suerte de fractal autorreplicante.

[6] Cf. para el concepto de sustancia en Leibniz y sus contemporáneos R. S. Woolhouse, *The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, 1993.

Así, en la carta a de Volder, el cuerpo orgánico es entendido como un momento de la substancia corpórea, y es sinónimo en cierta medida de organismo o de máquina natural. La substancia corpórea o animal, por su parte, está constituida de la mónada dominante, con sus dos momentos, y las infinitas mónadas subordinadas, que configuran el cuerpo orgánico o la masa. De esta manera, la substancia corpórea aúna la actividad y unidad de las mónadas infinitas de la masa, en una unidad y actividad propia, otorgada por la mónada dominante (GP II, 506, 520; OFC 14, 449, 465). El cuerpo, considerado sin esta mónada dominante, sería sólo un mero agregado, no pudiendo constituir por tanto una unidad real[7].

Ahora bien, los comentaristas y estudiosos de Leibniz no terminan de ponerse de acuerdo y ofrecen distintas interpretaciones respecto al estatuto ontológico del cuerpo orgánico, y la ambigüedad de los textos de Leibniz permite lecturas opuestas o divergentes incluso teniendo como punto de partida la misma carta a de Volder de junio de 1703. Phemister, por ejemplo, encuentra en ella una confirmación de su idea de que cuerpo orgánico y materia prima (en cuanto momento pasivo de la mónada) coinciden, configurando una única extensión. Esta autora hace coincidir de alguna manera la mónada tal como se describe en la carta a de Volder y la substancia corpórea. Por lo tanto, vuelve irreduciblemente corpórea la mónada en un grado tal que incluso podríamos decir que el cuerpo mismo adquiere un estatuto substancial[8]. Por el contrario, para Lodge las substancias corpóreas son agregados, aunque no sean meros fenómenos, y no poseen la substancialidad que les atribuye Phemister: «Las substancias corpóreas son agregados, pero unos que poseen un tipo de unidad intrínseca y actividad que garantiza el título *substancia* en un sentido vago y popular»[9]. Por tanto, el cuerpo tampoco poseería un grado substancialidad que pudiéramos llamar propio. Tenemos así que para Phemister la afirmación de que las mónadas son irreduciblemente corpóreas implica una cierta identificación con la substancia corpórea, y esto implica un cuerpo orgánico substancial[10]. Sin embargo, para Lodge, «las mónadas encarnadas [*embodied monads*] no pueden identificarse con las substancias corpóreas»[11]. Nachtomy ha ofrecido una interpretación intermedia que busca conciliar el carácter real e ideal de los cuerpos[12]. Se presenta así una doble interpretación, dependiendo si el énfasis se pone en la actividad de las partes (las mónadas del cuerpo) o en la actividad de una sola unidad (la mónada dominante).

7 P. Phemister, *Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy*, 2005, p. 49.

8 Phemister, *Leibniz…*, p. 50.

9 P. Lodge, «Introduction», en G. W. Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence*, 2013, p. ci.

10 Phemister, *Leibniz…*, p. 49; cf. F. Duchesneau, *Leibniz. Le vivant et l'organisme*, 2010, p. 17.

11 Lodge, *Introduction*, p. ci.

12 O. Nachtomy, *Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics*, 2007; cf. Duchesneau, *Leibniz…*, p. 19.

Nosotros creemos que el cuerpo orgánico obliga a considerar ambas perspectivas a la vez. Concebir el cuerpo orgánico como mero agregado es un error. El sólo hecho de que se hable de cuerpo *orgánico*, implica organización y con ello una mónada dominante que lo dote de unidad no meramente fenoménica, que lo dote de organización. El cuerpo del animal, sin alma, implicaría que ese cuerpo no está vivo como tal, sino sólo sus partes componentes. La unidad de ese cuerpo sería meramente fenoménica y por tanto la distinción entre el cuerpo y su entorno meramente arbitraria. El cuerpo del animal para ser estrictamente un cuerpo vivo, requiere de unidad estructural y dinámica, requiere de una organización que lo establezca como una unidad distinta de otras[13]. Sin unidad propia, sin una mónada dominante, el cuerpo orgánico tampoco podría ser una máquina natural, como afirma Leibniz, no podría distinguirse de una máquina artificial. Leibniz distingue entre máquina artificial y máquina natural diciendo que la segunda es máquina en cada una de sus partes hasta el infinito, mientras que la primera no. La masa o máquina orgánica, el cuerpo orgánico, sería una agregación de otras máquinas al infinito, por eso constituiría un autómata o máquina de la naturaleza, «que es máquina no sólo en el todo, sino incluso en las partes más pequeñas que quepa notar» (GP VI, 599; OFC 2, 344). Ahora bien, en sentido estricto la máquina artificial, por ejemplo un reloj, también es máquina hasta el infinito, pues cada parte componente está constituida por animales, es decir por máquinas, hasta el infinito. No obstante, la cuestión clave está en que las máquinas o animales que constituyen las partes del reloj no son máquinas que tengan una relación funcional respecto a la función del reloj como un todo. Un cuerpo orgánico que careciera de unidad propia (que careciera de una mónada dominante) estaría en la misma situación que un reloj, pues cada una de sus partes, cada una de las máquinas o animales que lo constituyen, tampoco tendría relación funcional alguna respecto al funcionamiento del cuerpo como un todo. Sólo tendrían, quizás, una relación estructural, pero no jerárquica ni dinámica. Creemos, entonces que un cuerpo orgánico, sólo puede entenderse como tal asociado a una unidad intrínseca propia, a una mónada dominante, que lo dote de organización intrínseca, de unidad dinámica y estructural. Sólo así podría considerarse una máquina natural.

En ocasiones, se habla de organismo como sinónimo de cuerpo orgánico. No obstante autores como Duchesneau[14] y Roland[15], han enfatizado la concepción de organismo como organización, lo que implicaría aplicar la noción de organismo a la substancia corpórea o animal en su conjunto (incluyendo la mónada dominante).

[13] En este sentido el rol de la mónada dominante no está lejos de lo apuntado por los biólogos chilenos contemporáneos H. Maturana y F. Varela con su noción de autopoiesis.

[14] F. Duchesneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, 1998, p. 315.

[15] J. Roland, *Leibniz et l'individualité organique*, 2012, p. 219.

Organismo no sería en sentido estricto el cuerpo como máquina natural, que podría actuar en principio por sí misma, siguiendo leyes puramente mecánicas. La noción adecuada de organismo estaría más bien en la relación entre mónada dominante y mónadas del cuerpo orgánico. Siguiendo esta línea, creemos que organismo puede ser concebido como sinónimo de organización de la substancia corpórea, que implica necesariamente una mónada dominante y un cuerpo orgánico. La mónada dominante no sólo dotaría de unidad al cuerpo orgánico, sino a la vez de una organización. De esta manera, la actividad de los animales que componen el cuerpo orgánico conspiraría en la unidad del animal con su mónada dominante. Como afirma Roland, la dominancia tendría que entenderse como una suerte de caso específico de armonía preestablecida, como organización del animal[16]. Ahora bien, lo que signifique en sentido estricto la dominancia es algo que requiere mayor estudio. Pues podría preguntarse, ¿por qué resulta necesario establecer una mónada dominante, si bastaría la armonía para tener el mismo resultado que vemos en un animal? Aquí parece que Leibniz requiere que la unidad de los seres vivos no sea meramente fenoménica sino substancial, incluso aunque desde una perspectiva empírica sea quizás indemostrable o incomprobable la existencia de una mónada dominante. Es decir, la unidad substancial de los animales quedaría siempre como una hipótesis no demostrable empíricamente, aunque quizás fundable en razones a priori.

La espontaneidad juega por supuesto un rol clave en la comprensión de la organización y la unidad del animal. La serie de apetitos y percepciones de la mónada dominante se traduciría (o expresaría) en la unidad y actividad organizada del animal. O dicho de otra manera, la organización del animal expresa la actividad espontánea de la mónada dominante. Ahora bien, ¿si la actividad de la mónada implica una referencia no sólo a las mónadas de su cuerpo orgánico sino a todas las mónadas del universo, tendríamos entonces que pensar que la unidad orgánica sólo dependerá en última instancia de una cuestión de mayor o menos distinción de las percepciones, o de «distancia» entre las mónadas? Hay que decir, por otra parte, como el propio Leibniz destaca, que la mónada no posee un cuerpo en el sentido de tener siempre un mismo cuerpo, una misma masa, sino que se refiere a la organización propia de las mónadas del cuerpo, que permiten mantener por así decir una misma unidad funcional. La mónada no está por tanto asociada a una parcela de materia, lo que implicaría que tendría un lugar físico (un aquí), y no meramente un *situs* relacional, con ello podría ser confundida con un átomo material.

Para aclarar todos los puntos que se han mencionado, es necesario investigar con mayor detalle el rol de la espontaneidad en la organización del animal o subs-

16 Roland, *Leibniz…*, p. 306.

tancia corpórea, perspectiva dinámica que implicará establecer la relación precisa entre las fuerzas primitivas, activa y pasiva, y las fuerzas derivativas, activa y pasiva, y su relación explícita con la apetición y la percepción, como características propias de la mónada. Al mismo tiempo, es necesario establecer la relación precisa entre materia prima y materia segunda. En el ámbito de su dinámica Leibniz parece asociar materia prima con fuerza primitiva pasiva, tal como hace en la carta a De Volder, donde la llama «potencia pasiva primitiva»; mientras que la materia segunda, estaría asociada a una fuerza derivativa pasiva, que sería a la vez el fundamento de la masa (*Espécimen dinámico*, GM VI, 237; OFC 8, 415)[17].

III. La necesidad del «cuerpo» para la espontaneidad y viceversa

Continuamente, Leibniz afirma que de manera natural no existen mónadas sin cuerpo. «De modo natural el alma no se encuentra jamás sin cuerpo» (GP IV, 474; OFC 2, 235); «Tampoco hay *almas* completamente *separadas* ni genios sin cuerpo. Sólo Dios está completamente separado» (*Monadología*, GP VI, 619; OFC 2, 338). Cuando se le pregunta por la posibilidad de mónadas existentes sin cuerpo, responde que sólo se trata de una ficción para aclarar mejor lo que está exponiendo. ¿Por qué Leibniz requiere esta unidad de mónada y cuerpo? ¿Acaso la mónada estaría de alguna manera incompleta sin un cuerpo? Nuestra respuesta, que sólo tiene un carácter hipotético, parte de lo expuesto en el primer punto de este escrito, la necesidad de un momento de resistencia intrínseca en la noción de actividad espontánea de Leibniz, quien considera la espontaneidad como absoluta, es decir, como prohibiendo toda influencia externa. Según esto, el seguimiento ordenado de una serie, en que consiste la actividad de la mónada, requiere una referencia a la actividad de todas las demás mónadas del universo, que de manera intrínseca juegan el rol de «resistencia» de la propia actividad de la mónada. Sin este momento de resistencia activa, que nace de la propia mónada, sin influencia causal de las otras mónadas, la serie que constituye su actividad sería recorrida en un instante, por lo que no tendríamos propiamente actividad, sino reposo. Ahora bien, la hipótesis que planteamos apunta además a que este momento de resistencia interna, correspondiente a la fuerza primitiva pasiva o materia prima, puede ser concebido ya como una suerte de «cuerpo» de la mónada, en la medida que aúna la actividad de todas las demás mónadas, en particular aquellas del cuerpo orgánico. Justamente, el cuerpo orgánico está constituido por un conjunto infinito de mónadas bajo dominancia de la mónada dominante. La hipótesis también requiere la aclaración del rol de la dominancia, que permite distinguir entre mónadas del cuerpo orgánico y mónadas de «fuera» del cuerpo orgánico. La dominancia sería capaz de establecer una suerte

[17] Cf. J. Arana, *Leibniz y las ciencias*, 2013, p. 95.

de «cercanía funcional». De ser demostrada nuestra hipótesis podríamos afirmar que la mónada requiere del cuerpo, no como algo extrínseco, sino como un momento intrínseco de su actividad, que lo requiere por su propia actividad. Así, la propia mónada dominante requeriría del cuerpo, de la actividad de las mónadas subordinadas para ser espontánea en sentido estricto, para no ser mero reposo absoluto o actividad indiferente.

El rol de la espontaneidad para el cuerpo, por su parte, aparece de manera más clara y hemos apuntado a ello en el presente escrito. Tal como vimos, en primer lugar, la espontaneidad aparece como un requisito fundamental en la concepción leibniziana de substancia, y con ello aparece como ingrediente necesario para tener cuerpos que sean más que meros fenómenos. El único cuerpo en sentido estricto es el cuerpo orgánico, los demás sólo serían fenómenos bien fundados, y sólo hay cuerpo orgánico cuando hay una mónada dominante. De la misma manera, los seres vivos (entendidos como substancias corpóreas) requieren de actividad espontánea para poseer una organización, una unidad estructural y dinámica. Se hace necesario, por tanto, una descripción dinámica de la descripción del ser vivo en la carta a De Volder, en cuanto esta descripción es puramente estructural. Este es el objetivo del proyecto de investigación que hemos iniciado. Nuestra investigación apunta, además, a entender la unidad del animal, en tanto unidad dinámica y estructural, a partir de la noción de transformación, como posible concepto clave. «[Los animales] tan sólo se desenvuelven, se envuelven, se revisten, se desnudan, se transforman» (*Los principios de la naturaleza y la gracia*, GP VI, 601; OFC 2, 347). A nuestro juicio, la noción de transformación aúna espontaneidad, cuerpo y orden, de tal manera que configuraría al animal como organización unitaria estructural y dinámica. «Es la naturaleza de una substancia creada cambiar continuamente de acuerdo a cierto orden que espontáneamente la conduce» (GP IV, 518).

Desde una perspectiva metafísica general, nuestra posición apunta a considerar que los elementos fundantes del universo leibniziano son mónadas no puramente espirituales, si por esto se entiende pura actividad sin resistencia interna, sino mónadas que implican una dimensión corpórea intrínseca, y animales o substancias corpóreas (en la línea de lo expuesto por Phemister), es decir, mónadas en relación de dominancia con otras, relación de dominancia que, sin embargo, resulta bastante compleja de entender. En última instancia, la cuestión que se plantea es la de la relación entre armonía y espontaneidad, o en otros términos entre ley y fuerza. Creemos que armonía y espontaneidad se requieren mutuamente, para ser tales. En términos de ley y fuerza, creemos que no es posible separar fuerza de ley, que la ley no sólo ordena en sentido de disponer o distribuir, sino que impele, empuja. Pensar separadamente armonía y espontaneidad, implicaría pensar primero la posibilidad como pura posibilidad y luego la actividad como un añadido, algo que el mismo Leibniz rechaza cuando afirma que las esencias mismas exigen o tienden a la existencia.

Referencias bibliográficas

A. Andreu, *Methodus vitae (Escritos de Leibniz)*, 3 vols., UPV, Valencia, 1999-2001.

B. Look, D. Rutherford (eds.), *The Leibniz-des Bosses Correspondence*, Yale University Press, 2007.

F. Duchesneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, VRIN, Paris, 1998.

— *Leibniz. Le vivant et l'organisme*, VRIN, Paris, 2010.

D. Garber, «Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years», en K. Okruhlik, J. R. Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Reidel, Dordrecht, 1995, pp. 27-130.

— *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

D. Rutherford, «Leibniz on Spontaneity», en D. Rutherford, D., J. A. Cover, (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford University Press, 2005, pp. 156-80

G. W. Leibniz, *Die Mathematische Schriften* 7 vols., ed. C. I. Gerhardt, von Asher und Comp., Berlin, 1849. [GM]

— *Die philosophischen Schriften* 7 vols., ed. C. I. Gerhardt, Georg Olms Verlag, New York, 1978. [GP]

— *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, Machado, Madrid, 2003.

— *Leibniz's 'New System' and associated contemporary texts*, ed. R. S. Woolhouse; R. Francks, Clarendon Press, 2006.

— *Obras filosóficas y científicas*, 20 vols., Comares, Granada (2007-). [OFC]

— *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), Darmstadt, Berlin, 1923ss. [AA]

G. W. Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence*, ed. Lodge, P., Yale University Press, 2013.

J. A. Nicolás, S. Toledo, *Leibniz y las ciencias empíricas*, Comares, Granada, 2011.

J. Arana, (ed.), *Leibniz y las ciencias*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.

J. E. H. Smith, O. Nachtomy (eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Springer, New York, 2011.

J. Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.

J. Roland, *Leibniz et l'individualité organique*, Les Presses de l'Université de Montréal-VRIN, 2012.

M. Gueroult, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

O. Nachtomy, Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics, Springer, Dordrecht, 2007.

P. Lodge, «Introduction», en G. W. Leibniz, *The Leibniz-De Volder Correspondence*, Yale University Press, 2013.

P. Phemister, Leibniz and the Natural World. Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy, Springer, Dordrecht, 2005.

R. Durán, Autoorganización y estructuras disipativas: la imagen de naturaleza en Ilya Prigogine, Tesis doctoral inédita, P. Universidad Católica de Valparaíso, 2013.

R. S. Woolhouse, The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, Routledge, London, 1993.

S. Brown, N. J. Fox, *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, Scarecrow Press, 2006.

TEODICEA

LA NOCIÓN PROBLEMÁTICA DE MAL METAFÍSICO[1]

Paul Rateau
Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne)

I. Negación y privación

La célebre división del mal en metafísico, moral y físico, presentada en el parágrafo 21 de la *Teodicea*, ha suscitado cierta perplejidad entre los lectores y comentadores de Leibniz. Sin duda, la distinción entre el mal de culpa (pecado) y el mal de pena (dolor) es común desde San Agustín[2]. En cambio, la asimilación de la imperfección esencial («original») de la criatura a un mal no es algo habitual, incluso la tradición la ha censurado expresamente en nombre de la diferencia entre «negación» y «privación». Así, por ejemplo, Santo Tomás consideró que no toda carencia es un mal, sino solamente la carencia de un bien que se debería tener por naturaleza (privación)[3]. Del mismo modo, para Francisco Suárez, la imperfección que es consustancial al ser limitado, aunque sea la causa del mal, no debe ser considerada en sí misma un mal, sino simplemente una negación. De lo contrario, todas las criaturas deberían ser juzgadas malas por la sola razón de que no son perfectas como Dios[4].

Cabe decir que Leibniz no ignoraba la distinción escolástica entre negación y privación, como lo demuestran ciertos textos[5]. Por ende, utiliza a sabiendas de modo

[1] Quiero expresar aquí toda mi gratitud a Griselda Gaiada que ha tenido la gentileza de hacer la traducción de este texto al español.

[2] Cf. *Del Génesis a la letra* (libro incompleto) I, 3; *Del libre arbitrio*, I, 1. Véase también St. Tomás: *ST*, Ia, Q. 48, art. 5; *Del mal*, Q. 1, art. 4.

[3] Cf. *ST*, Ia, Q. 48, art. 5.

[4] Cf. *Disputationes metaphysicae*, Disp. XI, sec. 1, § 3; sec. 3, §§ 17-18.

[5] Véase por ejemplo A VI, 4-B, 1338.

indistinto ambos términos o, mejor dicho, los toma por equivalentes, tal como se aprecia en el siguiente pasaje de una carta a Molanus:

> Ya había dicho que toda criatura es esencialmente limitada, llamé 'imperfección privativa' a esta limitación o negación, y añadí que dicha imperfección es la fuente del mal, no sólo de la pecabilidad, sino también del pecado mismo.[6]

Negación y privación (y limitación) son consideradas aquí casi como sinónimos. ¿Cuál es la razón de esta confusión o indistinción voluntaria? Sin duda, la razón es que Leibniz estima que la distinción entre negación y privación es, sino poco pertinente, en todo caso, secundaria. A nivel de la generalidad, donde cabe situarse una definición del mal que deba poder aplicarse a *todos* los males, es inútil: la carencia de perfección (negación) o de una perfección *debida* (privación) significa en ambos casos una falta de perfección superior[7], un *non plus ultra*. En efecto, «[…] toda imperfección procede de la limitación, es decir, de lo privativo: porque limitar es rechazar el progreso, o el más allá»[8]. Que un ser finito carezca de cierta perfección por naturaleza (por ejemplo, la piedra que carece del sentido de la vista), o que esté desprovista de ella por accidente (el hombre que es ciego), es una cuestión que sólo interviene secundariamente.

Sin embargo, conviene advertir que Leibniz parece preferir claramente, al menos en la *Teodicea*, el término «privación» al de «negación», como si juzgara que el primero, pese a todo, es más adecuado para definir el mal. Y esto contrariamente a lo que podría esperarse, dado que el término 'negación' sería más apropiado por ser menos determinado, esto es, por referir de un modo general a toda ausencia de perfección o de ser. Dos razones pueden darse sobre esta elección terminológica. En primer lugar, la negación remite sobre todo al no-ser, al cual el mal no podría reducirse en sentido estricto. En efecto, desde el opúsculo *De la omnipotencia y omnisciencia de Dios y de la libertad del hombre* (*Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen,* 1670-1671)[9], Leibniz rechaza la asimilación del mal a la nada que hicieron los escolásticos desde San Agustín (a Descartes).

[6] Carta a Molanus (2 de febrero de 1698 ?), Grua, 412. Agustín Echavarría destaca a justo título que Leibniz no es el único que comete esta confusión, ya que se encuentra también en Eilhard Lubinus (citado en § 70 de la *Causa de Dios*), autor del *Phosphorus, sive de prima causa et natura mali Tractatus Hypermetaphysicus* (Rostock, 1596). Véase *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2011, en particular pp. 94 y 97.

[7] A este respecto, estoy de acuerdo con la interpretación de María Rosa Antognazza. Véase su artículo «Metaphysical Evil Revisited», *New Essays on Leibniz's Theodicy* (L. M. Jorgensen and S. Newlands), OUP, 2014, p. 127.

[8] *Teodicea*, «Compendio sobre la controversia, reducida a argumentos según las reglas», V, GP VI, 383 (OFC, 390).

[9] A VI, 1, 544-545 ; véase también *L'auteur du péché* (1673?), A VI, 3, 151.

En nuestra opinión, Leibniz jamás cambió verdaderamente su posición sobre este punto[10]. Aunque el mal sea lo contrario del bien, no es lo contrario del ser, sino que es aquella privación y alteración que «disminuyen» o «menguan» el ser, sin abolirlo. A diferencia de la pura negación (la nada desprovista de todo atributo y cualidad), el mal constituye ontológicamente el defecto de ser de un ser. Así pues, remite al sujeto sustancial al que afecta y modifica, a la vez que a aquello de lo cual el mal se predica como falta (esto es, carencia de perfección, realidad, fuerza), por lo que no podría pensárselo, ni siquiera por abstracción, independientemente de esta doble relación.

En segundo lugar, la noción de privación permite insistir sobre el rol que ejerce la criatura, quien, como causa *deficiente*, restringe mediante su propia limitación la perfección y el ser que recibe de Dios —tal como lo ilustra la comparación con la inercia natural de los cuerpos y el ejemplo de los barcos que descienden el río en el parágrafo 30 de la *Teodicea*. La criatura «se priva», por así decirlo, de un aumento de la perfección que podría poseer si fuera menos limitada. De donde se comprende por qué Leibniz a veces define el mal como lo que «viene» o lo que es «una consecuencia» de la privación[11], la cual deriva en sí misma de la imperfección original de las criaturas[12]. En suma, la privación produce el mal. Aparece como el efecto o consecuencia de la imperfección, que se refiere más bien al origen ideal —mientras que la privación se refiere más a menudo a la forma de la cosa existente en acto.

Este uso privilegiado del término «privación» no significa la desaparición del término «negación», sino que da cuenta más bien de una preferencia en el léxico utilizado. Tampoco implica que finalmente Leibniz haga suya la distinción entre negación y privación, sino que muestra la asimilación de la negación a una forma de privación (lo que puede constatarse en la carta a Bourguet de diciembre de 1714[13]). La distinción escolástica se diluye en beneficio de una única noción, que nuestro filósofo juzga por cierto más fundamental: la *imperfección*, que no es otra cosa que lo que él llama *mal metafísico*. Nuestra hipótesis es que el mal metafísico responde a su voluntad de unificar el sentido del mal bajo un concepto común (más allá de la distinción entre negación y privación), a partir del cual se pensarán y distinguirán el mal moral y el físico. Ahora bien, en las páginas siguientes, procuraremos mostrar que este concepto, cuyo origen ha intrigado sobremanera a los intérpretes de Leibniz, es eminentemente problemático, por cuanto es susceptible de asumir diferentes sentidos y funciones.

[10] Véase nuestra obra *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Honoré Champion, 2008, especialmente 3.2.3., 3.2.4. y 8.1.3.

[11] Cf. *Teodicea*, § 153; § 378 (OFC, 203; 348-49).

[12] Cf. GP III, 34; *Causa Dei*, § 69.

[13] Citado y comentado *infra*, en la sección 3.

II. El mal metafísico: ¿una invención leibniziana?

Los intérpretes del pensamiento de Leibniz se han interrogado sobre el origen de la noción de mal metafísico y han buscado qué autores habrían podido inspirarla. Gaston Grua establece una aproximación interesante con Tomás Campanella, quien distingue, junto al mal « respectivo en las cosas físicas» y «privativo en las cosas morales», un mal «negativo en las cosas metafísicas» [14]. También William King podría haber sido una fuente de inspiración. De hecho, Leibniz lo invoca diciendo que «divide el mal *como nosotros* en metafísico, físico y moral» [15], en referencia al capítulo 2 de *Sobre el origen del mal* (*De origine mali*, Londres, 1702). No obstante, es preciso reconocer que nada indica en la *Teodicea* la influencia de Campanella, quien aparece citado por otro motivo [16]. En cambio, Leibniz aludió explícitamente a King y le dedicó la reseña *Observaciones relativas al libro sobre el origen del mal, publicado hace poco en Inglaterra,* que figura entre los anexos de la *Teodicea*. Sin embargo, al margen de que King habla de «mal de imperfección [17]» y no, para ser estrictos, de «mal metafísico», la relación con Leibniz permanece como un asunto de difícil determinación [18].

En un artículo reciente, María Rosa Antognazza ha mostrado cómo la noción leibniziana de mal metafísico «representa esa clase de mal que Tomás de Aquino y particularmente Francisco Suárez llamaban mal natural» [19]. ¿Por qué Leibniz reemplazó, pues, la expresión tradicional de «mal natural» por la expresión inusitada de «mal metafísico»? Según Antognazza:

> El mal metafísico concierne a la naturaleza de los seres posibles considerados por el entendimiento divino como constituyentes de los mundos posibles. Es a nivel

[14] Cf. *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, PUF, 1953, p. 354, nota 72.

[15] *Observaciones relativas al libro sobre el origen del mal, publicado hace poco en Inglaterra,* § 7, GP VI, 406. La cursiva es nuestra.

[16] En ocasión de la definición de las tres perfecciones divinas (entendimiento, voluntad y poder) como tres primordialidades. Véase *Teodicea*, § 150 (OFC, 201).

[17] En el capítulo 2 (§ 2, p. 36 de la edición de 1702), King distingue el «mal de imperfección», el «mal natural» y el «mal moral». El mal de imperfección designa «la ausencia de aquellas perfecciones o ventajas (*commodorum*) que se encuentran en otro sitio o en otras criaturas».

[18] Con certeza, Leibniz conoce primero la obra de King por intermedio de Bayle, quien de hecho la critica en el tomo 2 de la *Respuesta a las preguntas de un provinciano* (*Réponse aux questions d'un provincial*, 1704, capítulos 74 a 92). Bayle, que no leyó el libro, se apoya en la reseña del mismo que hizo Jacques Bernard en *Novedades de la República de las Letras* (*Nouvelles de la République des Lettres*, mayo y junio de 1703). Además, cita lo referido en el tomo 3 del *Periódico de los sabios* (*Journal des savants*) acerca de la *Respuesta a las preguntas de un provinciano* (1705, capítulo 162). Leibniz no detalla en qué momento el libro «cae en sus manos» (GP VI, 400) ni cuándo hizo una lectura directa del mismo. Sus referencias se limitan en general a constatar puntos de acuerdo y divergencia con su doctrina, sin indicar una verdadera influencia.

[19] Antognazza (2014), p. 122.

> de la posibilidad metafísica que encontramos el origen de lo que otros llamarían mal natural. La razón por la que Dios permite las malformaciones y disfunciones genéticas, así como en general los defectos o desórdenes naturales, ha de encontrarse en la naturaleza de las cosas que son composibles en cierto mundo.[20]

Es verdad que el posible es el origen del mal, por cuanto en él se encuentra la imperfección necesaria y eterna, propia de las criaturas que, como tales, son esencialmente limitadas. Sin embargo, esto no alcanza para explicar la elección del predicativo «metafísico», ya que los males físicos y morales, al igual que los metafísicos, están también representados como simples posibles y constituyentes de mundos posibles en el entendimiento divino. Ahora bien, tales males no reciben por ello el nombre de «metafísicos». La mera consideración de la posibilidad metafísica, que está en el origen del mundo actual y de todos los males que contiene, no podría justificar por sí sola el empleo del término *metafísico* para caracterizar cierta clase de mal en oposición al mal moral y físico. Además, aunque sin duda sea pertinente la aproximación con el mal natural, tal como los escolásticos lo concibieron, ello no debe hacer olvidar que para Leibniz el mal metafísico tiene un sentido mucho más amplio que el alcance atribuido al mal natural, como lo veremos luego.

No obstante, antes de examinar lo que Leibniz comprende como «mal metafísico» (a saber, el concepto), querríamos hacer dos observaciones sobre la expresión elegida (a saber, sobre el nombre).

1) En primer lugar, contrariamente a lo que afirma Antognazza (que aquí sigue a Grua)[21], Leibniz no fue el primero en utilizar la expresión «mal metafísico». Una división del bien y del mal en «metafísico, físico, moral y divino» se encontraba ya en las *Disputas éticas sobre las virtudes y los vicios* (Salamanca, 1677) del benedictino José Sáenz de Aguirre. El bien metafísico designa el bien en sí mismo, en cuanto que es convertible con el ser (ente) y constituye un término transcendente: «significa la perfección esencial del ente, cualquiera sea éste»[22]. Por el contrario, «el mal metafísico es lo que es convertible con la privación de ser (*entis*), porque según su razón esencial consiste en la privación de bien; y por ende, no puede ser sino ajeno a toda perfección y bondad, dado que excluye de sí toda perfección y bondad, tal como la ceguera [excluye] la vista y las tinieblas, la luz»[23].

[20] Antognazza (2014), pp. 123-124.

[21] Antognazza (2014), p. 115 ; cf. *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, p. 368.

[22] *De virtutibus et vitiis disputationes ethicae*, Disputa I, Q. IV, Sec. 3, § 35, Salamanca, 1677, p. 45: «*Metaphysicum Bonum est illud ipsum, quod convertitur cum ente, veluti ratio aeque transcendens: significa que perfectionem essentialem entis, qualecumque illud sit*».

[23] *De virtutibus et vitiis disputationes ethicae*, Disputa I, Q. IV, Sec. 3, § 35, Salamanca, 1677, p. 45 : «*Malum vero metaphysicum ex opposito est quod convertitur cum privatione entis, quatenus ex ratione sua*

El libro de Sáenz de Aguirre, nombrado cardenal en 1686, fue editado por segunda vez en Roma en 1697. No sabemos, en el estado actual de nuestro conocimiento, si Leibniz lo leyó, pero es cierto que conocía al «sapiente cardenal» [24] y claramente también su *Máxima recopilación de todos los concilios de España y del Nuevo Mundo* (*Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis*, Rome, 1693-1694).

2) Cualquiera sea el caso, Leibniz no precisaba necesariamente leer la obra de Sáenz de Aguirre para forjar la expresión «mal metafísico». Pues si esta expresión puede parecer inusual e innovadora, en cambio la de «bien metafísico» es por su parte más común. Se la encuentra, por ejemplo, en la pluma de Francisco Piccolomini, en cuya *Filosofía universal de las costumbres* (Venecia, 1583)[25] divide el bien en «moral, físico, metafísico y divino». «Metafísico» es tomado como sinónimo de transcendental o trascendente. La definición dada por Escipión Dupleix en su *Ética o Filosofía moral* (París, 1610), lo confirma: «El bien metafísico es el bien trascendente que recibe una conversión recíproca con el ente […]»[26]. La división del bien en «metafísico, físico y moral», a la que a veces se añade «divino» o incluso «artificial», estaba ya presente antes de Leibniz, incluso en ciertos diccionarios —como el *Léxico filosófico* de Pedro Godard[27]. Recordamos finalmente que Spinoza, en sus *Pensamientos metafísicos*, publicados en 1663 como apéndice de los *Principios de la filosofía de Descartes*, criticaba en el parágrafo 8 del capítulo VI a quienes buscan en vano un «bien metafísico» fuera de toda relación.

Por lo tanto, se entiende por qué Leibniz puede afirmar que «tanto el bien como el mal son *comúnmente* considerados en tres sentidos: metafísico, físico y moral» [28]. Es cierto que en el uso se aplicaba más bien el término «metafísico» al bien y no al mal (que no es un trascendental), pero era fácil forjar la expresión «mal metafísico» en referencia a su contrario. Por otra parte, parece que el empleo de la expresión «bien metafísico» ha estado en la raíz, incluso en Leibniz mismo, de la expresión «mal metafísico». Cuando anotaba la *Teosofía* de Johann Christoph Sturm[29], Leibniz se detuvo en la definición de perfección como la «condición que sitúa a la cosa en mejor estado» para comentar: «valdría la pena explicar lo que aquí se llama *bien*, pues no pienso que se lo entienda aquí en un sentido moral, sino *metafísico*»[30].

---

essentiali consistit in privationi boni ; ideoque nequit non esse alienum ab omni perfectione et bonitate, cum omnem a se perfectionem et bonitate excludat : sicut caecitas visum et tenebrae lucem».

[24] Carta a Chauvin (1696), A I, 12, 622.

[25] *Universa philosophia de moribus*, VI, capítulo 17, p. 348 et VIII, capítulo 3, p. 389.

[26] Libro I, capítulo 8, § 8.

[27] *Lexicon philosophicum,* Paris, 1675, p. 110.

[28] GP III, 32. La cursiva es nuestra.

[29] *Theosophiae seu agnitionis de Deo naturalis specimen*, capítulo 1, definición 2, Altdorf, 1689, p. 6.

[30] Grua, 550. La cursiva es nuestra.

Como el ser es convertible con el bien, la perfección, entendida como la cantidad de ser o esencia, puede ser llamada un «bien», no en el sentido de una cualidad moral, sino en el sentido de un grado suplementario de realidad. Entendido a partir de esta acepción «metafísica» del bien, el mal designará, pues, de modo muy natural su privación, el defecto de ser, la imperfección.

III. El mal metafísico como género y especie

Precisamos que esta aproximación entre la división leibniziana del bien y del mal y la de sus antecedentes es de orden terminológico antes que conceptual, pues no hay que enmascarar la originalidad de la concepción del mal metafísico en Leibniz. Es preciso advertir primero que en virtud del calificativo «metafísico» que Leibniz adscribe a las nociones de bien y mal, éstas se encuentran extendidas no sólo fuera de la esfera de la acción moral (virtudes y vicios, con sus correspondientes recompensas y castigos físicos), sino más allá de las criaturas racionales para aplicarse a todo ser. El problema que entraña dicha extensión es doble: por un lado, reside en la definición misma del mal metafísico, que es general y a la vez restrictiva (lo que veremos en esta sección); por otro lado, en la ambigüedad de la relación de este mal con el mal físico y el mal moral (lo que trataremos en la sección siguiente).

El mal metafísico es «el de las imperfecciones», «consiste en la simple imperfección» o en la imperfección en general[31], cualquiera sea la naturaleza de la criatura considerada (racional o no)[32]. Se trata del mal en su acepción más amplia. Esta generalidad debe entenderse en dos sentidos:

a) En sentido *extenso*, porque no es privativo de los espíritus (seres racionales y morales), sino que afecta a todos los seres, animados e inanimados. Los monstruos, los desórdenes del mundo, las irregularidades naturales son ejemplos visibles de ello en el reino de la naturaleza[33].
b) En sentido *genérico*, porque el mal moral y el mal físico constituyen, en tanto que imperfecciones particulares, las especies del mal metafísico que pertenecen a cierta categoría de sustancias: los espíritus[34]. Identificado de

[31] Véase respectivamente *Observaciones relativas al libro sobre el origen del mal, publicado hace poco en Inglaterra*, § 7, GP VI, 406 ; *Teodicea*, § 21, GP VI, 115 ; GP III, 32 («imperfectio in universum»). Destacamos que en el índice de *Teodicea*, la entrada «imperfección» remite al mal metafísico y viceversa (GP VI, 369 y 371).

[32] «El bien y el mal *metafísicos* consisten respectivamente en la perfección e imperfección de los seres incluso de los no inteligentes» (*Causa Dei*, § 30, GP VI, 443, Olaso, 537), mientras que «el bien y el mal *físicos* se aplican respectivamente en especial a lo agradable y desagradable en las sustancias inteligentes» (*Causa Dei*, § 31, GP VI, 443, Olaso, 537-38).

[33] Cf. *Teodicea*, §§ 244-245. En el § 246, Leibniz califica el desorden en las cosas inanimadas como «puramente metafísico», GP VI, 263 (OFC, 266-268).

[34] Cf. ibid., § 263.

> este modo a un género, el mal metafísico comprende toda la variedad de males: limitación original de las criaturas, privación, pecado (con todas sus divisiones: original, actual, habitual, venial, mortal), sufrimiento (ya sea el castigo del pecador, ya sea la prueba del justo), plagas, monstruos, irregularidades e imperfecciones de la naturaleza.

Una acepción tan amplia despierta la crítica de Bourguet quien, apoyado sin duda en la distinción escolástica entre negación y privación, rechaza considerar el mal metafísico como un verdadero mal. Por su parte, Leibniz, en lugar de atenerse a la definición general que presentó en su *Teodicea*, le responde dando una explicación que de hecho limita el sentido y la extensión de este mal:

> […] pero, señor, si usted admite el bien metafísico, la privación de ese bien será un mal metafísico. Cuando un ser inteligente pierde su buen juicio, sin dolor ni pecado (y, por lo tanto, sin mal físico ni moral), ¿usted no lo consideraría como un mal? En todo caso, usted no haría más que cambiar el significado de los términos[35].

El esclarecimiento no parece por completo satisfactorio, en razón de la restricción introducida por el ejemplo elegido. El mal metafísico aparece allí como la ausencia de un bien que el ser debería poseer: la pérdida de la razón en la criatura racional. El desplazamiento va, pues, de la imperfección en general a la privación de una perfección debida, es decir, a un tipo particular de imperfección. ¿Qué cabe decir entonces de la imperfección original de la criatura? ¿Puede aún asimilársela a un mal metafísico, siendo que no se trata de la carencia de una perfección que la criatura debería poseer, sino de la limitación inherente a su esencia, de la negación de todo lo que no es, e incluso no debe ser, para ser conforme a su naturaleza? Es cierto que, mediante este ejemplo, Leibniz apunta menos a explicitar el significado del mal metafísico que a subrayar que constituye una clase de mal aparte, distinta e independiente del mal moral y del mal físico (puesto que puede advenir sin que haya pecado ni dolor). Sin embargo, la confusión persistente entre negación y privación vuelve incontestablemente equívoca la noción de mal metafísico.

Esta ambigüedad se encuentra reforzada por el hecho de que Leibniz emplea la expresión «mal metafísico» para designar más particularmente los defectos de las criaturas destituidas de razón. Por consiguiente, la expresión pierde su sentido general y su uso tiende a devenir más específico, por estar reservado, en definitiva, sólo a los seres no racionales. Leibniz destaca que si «el bien y el mal metafísico es la perfección o la imperfección en general», tal perfección o imperfección «se entiende especialmente de aquellos bienes y males que afectan a las criaturas no

[35] Carta a Bourguet (diciembre de 1714), GP III, 574. La referencia al bien metafísico confirma nuestra interpretación de que el mal metafísico fue pensado ante todo a partir de su contrario.

inteligentes o, por así decir, a lo que carece de inteligencia[36] ». El sentido particular parece primar e imponerse, cuando el mal metafísico se opone o se compara a las otras dos clases de mal:

> Así pues, el bien y el mal moral o físico de las criaturas racionales no supera infinitamente al bien y al mal que *sólo es metafísico*, es decir, a aquel que consiste en la perfección de las otras criaturas […][37]

La distinción entre el mal moral y el mal físico, por un lado, y el mal metafísico, por otro, viene de hecho a recortar aquella que separa a los espíritus de las otras criaturas. El mal metafísico es entonces la «simple imperfección», no tanto en el sentido del género que vale por todas las formas de imperfección, como en el sentido de su género inferior, de su forma más elemental y menos determinada: la que existe primero en las criaturas sin razón. Ciertamente, esta imperfección debe encontrarse también en las criaturas racionales, puesto que lo inferior está siempre comprendido en lo superior. Pero, bajo los nombres de mal físico y moral, asume características nuevas y determinaciones más complejas, que la hacen únicamente patrimonio de los espíritus, distinguiéndola del simple «mal metafísico» propio de todos los seres creados.

IV. El mal metafísico: unidad y pertinencia de un concepto

Se puede pensar que Leibniz no habla de mal metafísico en el caso de los espíritus, porque el mal moral y el mal físico que les son propios, lo presuponen. En efecto, estos males siempre se deben a un defecto real, inscrito en el ser mismo. El pecado es un acto que contiene menos realidad que el acto bueno, puesto que la acción producida nunca se limita sólo a una relación moral (de ahí el concurso físico de Dios específicamente diferenciado[38]). En cuanto al sufrimiento, es el signo sensible del pasaje de la sustancia a un menor grado de perfección. En este sentido, todos los males son «metafísicos», por lo que Leibniz parece autorizado a conservar, contra la opinión de Bourguet, la noción general de mal metafísico. Sin embargo, su voluntad de distinguir explícitamente tres clases de mal muestra que, si bien el

[36] GP III, 32 : «*Metaphysicum Bonum Malumve est perfectio vel imperfectio in universum, sed speciatim accipitur de illis bonis malisque, quae creaturis non intelligentibus aut tanquam non intelligentibus accidunt*».

[37] *Teodicea*, II Parte, § 118, GP VI, 168-169 (OFC, 167). La cursiva es nuestra. Veáse también § 209, GP VI, 242 (OFC, 244): «Porque la perfección comprende no solamente el bien *moral* y el bien *físico* de las criaturas inteligentes, sino también el bien que únicamente es *metafísico*, y que se refiere también a las criaturas desprovistas de razón».

[38] Cf. *Teodicea*, § 27 (OFC, 113); *Causa Dei*, § 12 (OFC, 444); GP III, 30.

pecado y el dolor deben ser siempre remitidos a un fundamento ontológico, no podrían reducirse enteramente al mismo.

En efecto, este es el problema principal que presenta la distinción de los tres tipos de males. El bien y el mal metafísicos consisten en realidades o grados de perfección; el bien y el mal físicos en pasiones (el sentimiento del pasaje de un grado a otro), conformes a la justicia en el caso de la pena y de la recompensa; el bien y el mal morales en acciones (la causa del pasaje de un estado a otro), cuyo significado y finalidad son éticos y jurídicos. Ahora bien, ya hemos mostrado en otro lugar[39] las dificultades que implica un cálculo global de los bienes y males, en lo que concierne a mostrar la prevalencia, a nivel universal, de los primeros sobre los segundos. Como este cálculo equipara (basado en su reducción posible a bienes y males metafísicos) perfecciones e imperfecciones específicamente distintas y que además pertenecen a criaturas diferentes, vuelve muy discutible su resultado.

¿La unidad de estos tres tipos de males sería pues sólo nominal? Es real, a partir del momento en que todo mal se define como «imperfección», es decir, que puede ser reducido a un mal metafísico. No obstante, dejando a un lado la característica común de ser un defecto ontológico, ¿la imperfección tiene enteramente el mismo sentido como limitación natural del ser creado y como pecado voluntario? El mal metafísico, supuesto para fundamentar y garantizar la unidad del concepto de «mal», tiene un estatus muy problemático:

1. En su misma definición, aparece como la expresión más general (y, en principio, más completa) del mal, a la vez que como su expresión más débil, el menos «malo» de los males, el que quizá menos ameritaría el apelativo de mal (de ahí la objeción de Bourguet). Es lo que es propia y fundamentalmente el mal, su esencia, y lo que, en la imperfección original de las criaturas, no podría alcanzar para hacerla culpable y objeto de punición.
2. En su relación con el mal moral y el mal físico, es el *género* del que éstos son especies, al mismo tiempo que es su *causa*, puesto que es el origen de todos los males, el principal responsable del pecado (original), de donde se sigue el dolor como castigo. En sí mismo género, causa y especie (en la medida en que constituye el mal de las criaturas desprovistas de razón), el mal metafísico designa incluso la imperfección en el todo, en oposición a los defectos de las partes. En efecto, es según la relación todo/partes que Leibniz parece a veces concebir el bien metafísico, identificado a la mayor perfección general:

[39] Véase nuestro artículo «Le problème du calcul des biens et des maux dans l'harmonie universelle dans les *Essais de Théodicée*», VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, *Einheit in der Vielheit*, G-W-Leibniz-Gesellschaft, Hanover, 24-29 de julio de 2006, vol. 2, 824-831.

> De aquí se sigue que el mal que hay en las criaturas racionales no llega más que por concomitancia, no por voluntades antecedentes, sino por una voluntad consecuente, como algo incluido en el mejor plan posible; y el bien metafísico, *que lo comprende todo*, es causa de que sea necesario dar cabida algunas veces al mal físico y al mal moral […] [40]

Este bien «lo comprende todo», en cuanto encierra el bien físico y el bien moral (perfecciones particulares), pero también y sobre todo en cuanto contempla la mejor armonía en total, produciendo el orden universal más bello. En este último sentido, el bien metafísico no es tanto la suma de los bienes particulares de las criaturas racionales y no racionales, como la expresión de la perfección del todo, la cual puede exigir e incluso debe comportar algunas imperfecciones en las partes. Es el objeto más perfecto de la voluntad consecuente. Su primacía [41] sobre los otros bienes, morales, físicos, pero también «metafísicos» (según la acepción particular del término), no es otra aquí que aquella del todo sobre las partes, siguiendo la «ley de lo mejor». El mal metafísico, entendido entonces como la privación de ese bien *general*, es decir, como el peor de los males (la desarmonía, un universo menos perfecto), debe igualmente «primar» sobre la consideración del mal físico y moral, que sólo conciernen a seres singulares. En otros términos, debe ser evitado todo lo que sea posible, a precio incluso de aquellos males particulares que llegan por accidente o a título de condiciones *sine qua non* en el mejor mundo posible.

Esta pluralidad semántica vuelve al término «mal metafísico» muy equívoco. Por su definición estrictamente ontológica, parece incapaz de dar cuenta de la dimensión ética, jurídica y quizá también física (el sufrimiento) del mal; por su designación como mal, parece impropia en un contexto metafísico por la confusión que introduce entre negación y privación. Como puede significar tanto un mal particular (el de las criaturas no racionales) como el mal considerado en el todo, se revela, más allá de la consideración por clasificar y dividir conceptos, demasiado impreciso para resultar verdaderamente útil y fecundo. Paradójicamente, Leibniz se muestra ligado a él y trata de mantenerlo frente a la crítica, aunque en verdad lo usa muy poco en los textos, relegándolo la mayor parte del tiempo en beneficio del término «imperfección», sin duda más seguro y menos discutible.

40 *Teodicea*, § 209, GP VI, 242 (OFC, 244).

41 Por ejemplo, esta primacía aparece en el caso de la razón. La razón es una perfección (un bien metafísico) que no tiene por meta solamente, ni quizá tampoco principalmente, la felicidad de los espíritus. A pesar de los males que se siguen del mal uso de la razón, y aunque resultase que ésta produzca más mal (moral y físico) que bien a los hombres, «podría suceder, sin embrago, que fuese más conveniente para la perfección del universo dar razón a los hombres, a pesar de todas las malas consecuencias que pudiera tener a este respecto, y por consiguiente la voluntad final o el decreto de Dios, resultado de todas las consideraciones que él pueda tener, sería dotarlos de ella». *Teodicea*, § 119, GP VI, 170 (OFC, 169).

Abreviaturas

A: *Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preußischen (luego Berlin-Brandenburgischen und Göttinger) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, luego Leipzig, finalmente Berlin, 1923-…, seguido de serie, volumen y número de página.

GP: *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 vol., Berlin 1875-1890; reedición: Hildesheim, G. Olms, 1960-1961, seguido de volumen y número de página.

Grua: *Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publicados y anotados por G. Grua, 2 volumes, París, PUF, 1948 ; reedición: París, PUF, «Épiméthée», 1998.

Olaso: *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982.

OFC: G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. Ensayos de Teodicea, Vol. 10. Editor: Tomás Guillén Vera, Granada, Comares, 2015.

Literatura secundaria

Antognazza Maria-Rosa: «Metaphysical Evil Revisited», in *New Essays on Leibniz's Theodicy* (L. M. Jorgensen and S. Newlands), OUP, 2014, pp. 112-134.

Echavarría Agustín: *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2011.

Grua Gaston: Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz, París, PUF, 1953.

Rateau Paul: La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée, París, Honoré Champion, 2008.

Rateau Paul: «Le problème du calcul des biens et des maux dans l'harmonie universelle dans les *Essais de Théodicée*», VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, *Einheit in der Vielheit*, G-W-Leibniz-Gesellschaft, Hanovre, 24-29 julio de 2006, vol. 2, pp. 824-831.

TWO MISREADINGS OF LEIBNIZ'S THEORY OF METAPHYSICAL EVIL

Joseph Anderson
Central Michigan University

Leibniz did not make much use of the expression 'metaphysical evil,' yet it seems to be an important concept for understanding his *Theodicy*. The combination of its importance and its infrequency has led to several misreadings. Many have thought—rightly, I think—that Leibniz's metaphysical evil just is original limitation—those ways in which creatures fail to have all the perfections of God. The first misreading I want to argue against considers metaphysical evil to be a much more restricted set of phenomena than original limitation, instead thinking of it as a defect or deformity of some kind—in which case, Leibniz will have fairly little to say about metaphysical evil, treating it primarily at the start of part three of the *Theodicy*.

The second misreading has to do with the role played by metaphysical evil. Among those who identify metaphysical evil with original limitation, it is commonly believed that there is a correlation between metaphysical evil and the moral and physical evils in each particular creature. Further, it is sometimes thought (though I cannot seem to grasp why) that since metaphysical evil is an unavoidable consequence of any creation, Leibniz's theodicy must rely on this unavoidability. In what follows I will follow Leibniz's lead by finding the truth in both positions. I will argue that metaphysical evil is in fact original limitation, but that this is not *evil* in any ordinary sense. Creatures aren't guilty for having it, and God needs no justification for causing it. Because of this, though metaphysical evil plays an important role in Leibniz's thought, it by no means explains the extent of moral and physical evil in the world, nor is Leibniz able to excuse all evil simply because metaphysical evil is an unavoidable consequence of any creation.

Regarding Metaphysical Evil as More Than Mere Imperfection

There are two schools of thought about how to interpret Leibniz's claim in the *Theodicy* that metaphysical evil is a simple imperfection. First, some —for exam-

ple, Russell and Broad— take metaphysical evil to be original limitation. This is a natural way to read *Theodicy* §21: «One may take evil metaphysically, physically, or morally. *Metaphysical evil* consists in simple imperfection, *physical evil* in suffering, and *moral evil* in sin»[1]. Though there is an interesting case to be made against this reading, I believe it is ultimately closer to the truth than its competitor.

Second, some—for example, Latzer[2]—take metaphysical evil to be something more particular than original limitation. As evidence they take Leibniz's discussion of the relationship between metaphysical and physical evil in part three of the *Theodicy*. There Leibniz writes,

> The question of physical evil, that is to say of the origin of sufferings, has difficulties in common with that of the origin of metaphysical evil, of which monstrosities and other apparent irregularities of the universe furnish some examples. But one must judge that even sufferings and monstrosities are in the order; and it is good to consider not only that it was better to admit these defects and these monstrosities than to violate the general laws, as the Reverend Father Malebranche sometimes reasoned; but also that these monstrosities themselves are in the laws, and find themselves in conformity with the general volitions, though we may not be capable of untangling this conformity[3].

While Leibniz, in general, does not have much to say about metaphysical evils, in this passage he gives examples of them: monstrosities and irregularities.

Latzer argues that metaphysical evil is not just any kind of imperfection but a lack of perfection that somehow ought to be there. There are a few reasons that Latzer's reading of metaphysical evil are appealing. First, the standard reading is not often argued for but rather assumed. It just seems quite natural to think of original limitation when one reads 'simple imperfection.' Latzer points out that the passage above had been largely neglected and presents some arguments against the standard interpretation. I am now going to argue that Latzer's reading is incorrect and then look at some ways both Latzer and Russell (*et al*) misunderstand the implications of the identification of original limitation and metaphysical evil. I will argue below that monstrosities and irregularities cannot be a special kind of evil for Leibniz but just a particularly salient instance of original limitation.

In *Theodicy* §241 (above) Leibniz gives two examples of metaphysical evils, «monstrosities and other apparent irregularities of the universe». He cites Malebranche's doctrine of God's general will to explain these apparent irregularities, but he also cites his own doctrine of miracles. I take it that the latter is more impor-

1 GP VI, p. 115; *Theodicy* §21.
2 M. J. Latzer, «Leibniz's Conception of Metaphysical Evil», 1994 (55), pp. 10-1.
3 GP VI, p. 261; *Theodicy* §241.

tant for understanding the passage, particularly since Leibniz uses his doctrine of miracles to critique Malebranche for not adhering closely enough to the doctrine of the general will. Leibniz's stance on miracles is that, technically there are none insofar as a miracle is a violation of a general volition. He writes,

> 207. I even believe that miracles have nothing with which to distinguish them from other events; for the reasons of a higher order than that of nature brings him to make them. So I would not at all say with this father that God deviates from the general laws at all whenever the order wants it; he deviates from one law only for another, more applicable law, and that which the order wills would not know how to fail to be in conformity with the rule of order which is among the general laws. The nature of miracles, taken in the more rigorous sense, is that one would not know how to explain them by the natures of created things[4].

What we call miracles are not, contrary to the way it seems to us, violations of the laws governing the world. Leibniz doesn't deny that what we call miracles happen and he is even comfortable calling them miracles when speaking loosely, but strictly speaking those events are really just a part of the created order. In the same way, the *apparent* irregularities are 'in the laws.' If by metaphysical evils, Leibniz means irregularities or violations of laws determining a normal course of nature, then Leibniz must hold that there really are no metaphysical evils.

In the passage, Leibniz refers to monstrosities as a kind of apparent irregularity, so the same reasoning can be applied; but even if one takes a more standard view of monstrosities as deviations from a species, this amounts to the same thing given Leibniz's position on species membership. Leibniz is sometimes considered a kind of nominalist holding that each creature is a lowest species—a *sui generis* kind of thing[5]. In this case, if Leibniz thinks of metaphysical evils as a deformation of the perfections proper to things of a certain kind, then Leibniz also must hold that there really are no metaphysical evils. Justin Smith points out that species membership for Leibniz is explained in terms of descent rather than in terms of universals. He writes,

> Biological species membership, as we have been seeing, is for Leibniz an all-or-nothing affair determined by descent from the same parents, and wide morphological variation does not have as a result greater or lesser membership in a species. […] Another way of putting this is that, for Leibniz, monstrosity is not the result of deviation from the morphological standard[6].

[4] GP VI, pp. 240-1; *Theodicy* §207.

[5] Whether Leibniz really counts as a nominalist is a debated topic, but it is commonly accepted that he denied that individuals are individuated from a universal and held that individuals are a lowest species.

[6] J. E. H. Smith, *Divine Machines*, 2011, pp. 250-1.

This suggests that if Leibniz is to explain metaphysical evils in terms of departing from species norms, then this has to be explained in terms of irregularities of processes, which (as we saw by looking at the case of miracles) Leibniz can't appeal to either for a meaningful notion of metaphysical evil. Since Leibniz is emphatic that there are metaphysical evils, I conclude that the cases of monstrosities and other irregularities just are examples of the normal limitations that all creatures have by virtue of being creatures. In short, because of Leibniz's positions concerning universals and species membership (the kinds that would provide a robust sense of 'monstrosity'), any claim he makes about deviations from these standards would simply be claims about irregularities in processes, but it is well-known—particularly in relation to miracles—that Leibniz held that regularities in processes must merely be apparent and ultimately subsumed into a deeper law. Hence, monstrosities and other irregularities are no different than other imperfections (original imperfection) except that they are particularly salient to humans.

Regarding Implications of Leibniz's Doctrine of Metaphysical Evil

Russell and Broad—who identify metaphysical evil with original limitation—and Latzer—who does not—each take their position to have important implications for our understanding of Leibniz's theology. They both take it that equating metaphysical evil and original limitation pose problems for Leibniz's ethics. Latzer adds that equating the two leads to a distorted picture of Leibniz's theodicy. Russell is content to consider Leibniz's system as flawed in respect to his ethics, and is happy to consider it evidence of at least highly unorthodox religious views[7]. Latzer, on the other hand, sees these as further reasons to accept that metaphysical evils are irregularities.

First, Russell, Broad, and Latzer find theological problems that result from conflating metaphysical evil and original limitation. They point to the fact that, since God is infinitely perfect, every creature must be infinitely evil (a claim thought to be unorthodox)[8]. Likewise, they all find original limitation to be the «fountainhead» of the other evils[9]. Because of this they find it puzzling (or in Latzer's case, telling) that the devil being perhaps the being with the most moral evil also has a relatively small amount of metaphysical evil[10]. Surely, they rightly claim, worms and amoebae have less perfection than Satan. What they have missed though is that metaphysical evil is not like the other evils, and not included in most of Leibniz's normal uses

[7] B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz,* 2nd edition, 1937, §118.

[8] C. D. Broad, *Leibniz: An Introduction*, 1975, p. 159.

[9] Latzer, «Leibniz's Conception of Metaphysical Evil», pp. 2-4; Russell, *A Critical Exposition,* p. 198; Broad, *Leibniz: An Introduction*, p. 159.

[10] Russell, *A Critical Exposition,* §122.

of the term 'evil.' To say that every creature infinitely falls short of the goodness of the creator is perfectly orthodox.

Regarding the fountainhead principle, I find that metaphysical evil is a necessary condition for the other evils, but does not correlate with them. Because of this there is no difficulty in holding that Satan has a great deal more metaphysical goodness while also having a great deal more moral evil than an earthworm. One place where one sees evidence for this is in Leibniz's discussions of original sin. The original limitation existed before innocence was lost, and it was a necessary condition of original sin rather than being equated with the fallen state. In fact, the *Examination of the Christian Religion*, for instance, makes it clear that the original limitation is only a necessary and not a sufficient condition for the fall (and thus for moral evil). He writes, «[I]t would have been possible for God to have created only such intelligences as, though they possessed the power of falling, yet, in point of fact, never would fall»[11] While it is necessary that creatures have original limitation, it is not necessary that there exist any moral evil.

Finally, Latzer explains what he thinks Leibniz's theodicy must be if he held that metaphysical evil is equivalent to original limitation. He writes,

> If every creature were metaphysically evil simply by virtue of not being a god, it would follow that there would be no possible world without evil; and as I indicated earlier, Leibniz's justification of God could plausibly be construed as follows. God chose to communicate his goodness, wisdom, and power by the act of creation but has been unable to prevent evil from infecting his work because every possible creature in every possible world is evil to some degree, perhaps an infinite degree. The presence of evil is not God's fault, since it in some cases consists in, and in others is a consequence of, the inescapable finitude of created being[12].

Because Leibniz does not justify God this way, Latzer suggests that this cannot be Leibniz's conception of metaphysical evil. Latzer goes wrong in a couple of important ways here, chiefly by failing to pay close attention to when Leibniz uses 'evil' to speak of moral and physical evils only as opposed to when Leibniz uses the term to include metaphysical evils—granted much of the fault rests with Leibniz, as he does not indicate which way he uses the term. First, Latzer is wrong in thinking that there is a world without any evil according to Leibniz. The important passage here—the one, in fact, that Latzer points to—immediately follows Leibniz's tripartite classification of evils. He writes,

> Now, although physical evil and moral evil may not be at all necessary, it suffices that in virtue of the eternal truths they be possible. And as this immense region of

11 G. W. Leibniz, *A System of Theology*, trans. C. W. Russell 1850, p. 6; AA VI.4c, p. 2359.
12 Latzer, «Leibniz's Conception of Metaphysical Evil», p. 14.

> the truths contains all the possibles, it must be that there was an infinity of possible worlds, that evil enters into several among them, and that even the best of all includes some; it is this which determined God to permit evil[13].

Latzer sees Leibniz's claim that evil enters into only several of them as indicating that metaphysical evil is contingent, but this ignores the fact that Leibniz had already limited his discussion to physical and moral evil. Leibniz claims that these two are not necessary. If one asks why Leibniz wrote there of only physical and moral evil, the most obvious answer is that what he says about the two evils does not apply to the third. Metaphysical evil, it seems is necessary. This supports the conclusion that metaphysical evil is any limitation, and is necessarily found in anything that is not God.

Further, Latzer overlooks that Leibniz hardly presents any theodicy of metaphysical evil (*Theodicy* §241 serves as an exception). In *Theodicy* §107, Leibniz gives us the structure of the *Theodicy* very carefully. Part 1 is an overview of the theodicy, Parts 2 and 3 are more detailed accounts, applying the general view specifically to Bayle's objections. Part 2 treats moral evil, split into the physical cause of moral evil (§§107-157) and the moral cause of moral evil (§§158-240)[14]. Part 3 treats physical evil. There is no sustained treatment of metaphysical evil. Leibniz seems to think that metaphysical needs little or no defense. When Leibniz talks about 'evil' generally, he refers only to moral and physical evils. Metaphysical evil is the lack of a perfection, but it lacks many features shared by other evils in that neither its existence nor its production carry guilt. Leibniz classifies it as a kind of evil technically since it is the opposite of a kind of good, but he does not consider it to be of the same kind as the other evils since it is necessary in any created being.

Conclusion

In conclusion, I think Latzer is wrong to think of metaphysical evil as more particular kind of imperfection than original limitation. Leibniz has no resources to claim that monstrosities and irregularities are special kinds of imperfections. They just are original limitations that happen to stick out to us because of the order that we impose on the world. Further, Russell and Broad (and Latzer in his objections) give metaphysical evil too important a role in Leibniz's thought. They miss the fact that metaphysical evils are not like moral and physical evils. No one is guilty for having them, and no one can possibly be guilty for bringing them about.

[13] GP VI, p. 115; *Theodicy* §21.
[14] GP VI, p. 203; *Theodicy,* §157.

References

C. D. Broad, Leibniz: An Introduction, Cambridge University Press, 1975.

M. J. Latzer, «Leibniz's Conception of Metaphysical Evil». *Journal of the History of Ideas* (1994) 55, pp. 1-15.

G. W. Leibniz, A System of Theology. Translated by C. W. Russell, Burns and Lambert, London, 1850.

Be. Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. 2nd edition, George Allen & Unwin Ltd, London, 1937.

J. E. H. Smith, Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life, Princeton University Press, 2011.

ÉTICA

MEJORANDO EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES: ÉTICA Y POLÍTICA EN LEIBNIZ[1]

Concha Roldán
Instituto de Filosofía del CSIC

Introducción

La expresión «estamos en el mejor de los mundos posibles» es, sin duda, una de las tesis de Leibniz más citadas y peor comprendidas, y que ha contribuido a calificar de «optimista» la filosofía leibniziana. Esta interpretación se la debemos sobre todo a Voltaire, quien en su ensayo *Cándido o del optimismo* (1759) ridiculiza a Leibniz poniendo en boca del doctor Pangloss la afirmación de que «vivimos en el mejor de los mundos posibles». El terremoto de Lisboa (1755) había sacudido literalmente al filósofo francés, motivo por el que ironiza junto a otros ilustrados sobre la providencia divina, que habría permitido morir a cien mil personas en la catástrofe y para ello ceba su sarcasmo en una máxima que el pensador alemán había dirigido medio siglo antes contra el voluntarismo de Descartes, quien sostenía que Dios en su omnipotencia podía haber creado a su libre arbitrio el mundo que hubiera querido, independientemente de su perfección. Para Leibniz, bien al contrario, si Dios existe, nunca podría dejarse llevar por su poder o capricho al crear, sin dejarse guiar por la razón suficiente y la conveniencia en su actuar, pues siempre hay «razones» que rigen tanto el comportamiento divino como el humano.

Podemos decir sin temor a equivocarnos, que lo mejor del pensamiento de Leibniz se forja en el diálogo con los otros, al hilo de las controversias y correspondencias mantenidas con sus coetáneos. Todo está relacionado con todo —«todo

[1] Este trabajo se realiza en el marco de los proyectos de investigación «Primas filosófico-morales de las crisis» (FFI2013-42935-P) y «Leibniz en español» (FFI2014-52089-P), financiados por el MINECO.

conspira», decía Leibniz— y en cada sistema, hipótesis, explicación o argumento, hay una parte de verdad que cada uno expresa desde su punto de vista —perspectivismo— y que es compatible con la verdad universal —que no absoluta y única— en su conjunto. Todas las ciencias, todos los saberes, todas las técnicas fueron objeto de su curiosidad y su atención, lo que en expresión de nuestros días equivaldría a decir que fue «un defensor de la interdisciplinariedad», algo que se traduce en la gran complejidad y riqueza de un pensamiento que siempre quiere aportar algo a la sociedad, a la humanidad.

Por eso en su filosofía —de ahí su lema «*Theoria cum praxi*»— la teoría exige convertirse en práctica y la práctica no puede subsistir sin la teoría, esto es, una mentalidad política en el genuino sentido aristotélico a cuyo abrigo se dan la mano los ideales de saber y justicia universal, bajo el propósito de una aproximación gradual y continua hacia una armonía universal. De ahí que nuestro autor se sumerja a fondo en todos los saberes y se esfuerce por poner en conexión las distintas ciencias para que cada una se enriquezca gracias a las demás, formando una especie de retícula en la que todo tiene que ver con todo, superando esa barrera de las especializaciones inconexas que tanto lamentan hoy en día filósofos de la ciencia e historiadores de las ideas, pero sobre todo, haciendo de la actividad humana, de su transformación de la realidad y de las instituciones en aras de la consecución de una mayor felicidad, la meta de toda sabiduría.

Para comprender la relevancia de la propuesta filosófica de Leibniz en toda su intensidad, hemos de representarnos por un momento las coordenadas históricas en que surge, la situación de Europa después de la guerra de los Treinta años. La antigua unidad de occidente se había deshecho por completo y Europa, sobre todo Europa central, estaba devastada. Leibniz tendrá que enfrentarse con el hecho de un emperador debilitado, de una Alemania dividida en numerosos estados soberanos y de una Francia poderosa que quería expandir sus dominios absolutistas con una agresiva política exterior. En este contexto, las propuestas federalista y de reunificación de las iglesias que hará nuestro autor, surgirán, por un lado, de la nostalgia de una unidad interna de Europa, con todas sus premisas religiosas y, por otro, de la certeza de que el Imperio como encarnación del cristianismo en el sentido medieval ya no se podía restaurar. La Paz de Westfalia (1648) había acabado con la era de los principios confesionales en la política y, con ello, con el dominio de una concepción cristiana del Estado.

Leibniz viene al mundo justo en una época que fue caracterizada por Paul Hazard como «el origen de la crisis de la conciencia europea»[2], esto es, la quiebra del orden establecido en la antigüedad y el surgimiento pujante de la nueva ciencia.

[2] Cf. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Paris, 1935; hay traducción castellana en Alianza Editorial, Madrid, 1988.

La primera parte del siglo XVII había estado caracterizada por las revoluciones filosófico-científicas de Kepler, Galileo y Bacon, así como por la invención y perfeccionamiento de los instrumentos científicos que nos aproximaban al macromundo —telescopio— o a los micromundos-microscopio. Y lo que sin duda hará más atractivo a nuestro autor es su capacidad ecléctica y conciliadora entre la tradición heredada y las novedades de la Modernidad emergente. En ese momento crucial que ha sido denominado de la «disputa entre antiguos y modernos», Leibniz elige seguir dialogando con la filosofía antigua —fundamentalmente con Platón, Aristóteles y Plotino— y con la escolástica, sin renunciar a aquello que considera rescatable de su tradición filosófica, mientras a la vez se aproxima críticamente a las obras de todos los filósofos que gustamos de recordar como iniciadores de la Modernidad (Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes, Locke, Thomasius, Wolff, Newton…), comportándose como un auténtico hermeneuta, pues no se conforma con contraponer a sus adversarios lo que considera una teoría más potente, sino que también explica el atractivo que reviste el modelo que critica, desde un perspectivismo que en nuestros días le hace si cabe más encomiable.

El objeto de este trabajo será, por una parte, transmitirles la complejidad y riqueza del pensamiento de Leibniz y, por otra, hacerles partícipes de que Leibniz nunca abandonó a lo largo de su vida la convicción ético-política de que todos los seres humanos tenemos el deber moral de trabajar para conseguir hacer de la imperfecta realidad política «el mejor de los mundos posibles», en el que la felicidad individual se dará la mano con el bien común, instaurando la justicia universal, trasunto humano del «reino moral de la gracia». Para ello, he dividido la exposición en dos partes, una más teórica, que se refiere a la fundamentación metafísica de la ética y política leibnizianas, que consta a su vez de dos partes: 1.1. Ética y política como dos caras de una misma moneda, y 1.2. Del optimismo metafísico: ética de la responsabilidad y política de la acción. Y una parte más práctica, que he denominado *Theoria cum praxi:* el triunfo de la complejidad y que recoge a modo de ejemplo la puesta en práctica por parte de Leibniz de su convicción ético política, a saber, sus esfuerzos por la reunificación de las iglesias, que no puede separarse de sus planteamientos sobre el federalismo y la paz (primero europeas y luego mundiales). Para terminar y, a modo de conclusión, plantearé el papel que ocupa la ciencia para Leibniz en la consecución del bien común, algo que he denominado «mejorando el mejor de los mundos», donde radica además la actualidad de Leibniz.

I. Fundamentación metafísica de la ética y la política leibnizianas

1. Ética y política: dos caras de una misma moneda

Son muchos los textos que contribuyen a interpretar en Leibniz la ética y la política como dos caras de una misma moneda, cuando se buscan los fundamentos filósoficos de ambas disciplinas en el pensamiento de Leibniz. Sobre esto he

insistido en alguno de mis trabajos[3], que no sólo vienen a subrayar la importancia de las actividades políticas de un Leibniz que no en vano dedicó a la diplomacia muchos de sus esfuerzos, tanto para conseguir la reunificación una Alemania (y de sus iglesias) devastada por la guerra de los Treinta años, como para conseguir mediante ello una nación fuerte que pudiera equilibrar en Europa el desmedido poder y ansias de expansión de Francia[4].

Así, en el pensamiento de Leibniz nos encontramos con una *analogía* entre el mundo moral y político[5], a la que denominé, en virtud de las concomitancias clásicas del término, «analogía de proporción», en tanto que la esfera ética y la esfera política, tan divergentes en sus finalidades, son expresión en el pensamiento leibniziano de una misma idea: la de justicia universal, desarrollada por Leibniz de tal manera que la finalidad individual y el bien común acaben coincidiendo. Ciertamente, resulta difícil delimitar con exhaustividad las fronteras que existen en el pensamiento de Leibniz entre la jurisprudencia, la ética y la política. Tan pronto subraya la continuidad existente entre estas ciencias, como hace hincapié en su diferenciación metodológica y formal; tan pronto las considera rangos equipolentes, como subordina unas a otras para poder fundamentarlas. Así, en una carta a H. Conring del 23 de ener de 1670, identifica ética y derecho natural —como ciencias de lo justo, mientras a renglón seguido señala que la política —como ciencia que es útil a la comunidad o de lo que es justo o equitativo (aequum)— no podría llevarse a cabo sin la fundamentación antecedente de la ética (AA II, 1, 29). En el *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, escrito en las mismas fechas que la carta anterior, puntualiza que «es justo de forma universal lo que es útil públicamente, es decir, comenzando por Dios y por el universo para terminar en el individuo, habiendo pasado por el género humano y por el Estado, según la jerarquía descendente de la jurisprudencia divina, humana y civil, aunque, propiamente hablando, la disciplina que se ocupa de lo útil no es la jurisprudencia sino la política» (AAVI, 1, 300-301); en páginas anteriores, sin embargo, había definido la

[3] Cfr. Roldán «Del deber ser al ejercicio del poder: las analogías del mundo moral y el político», en *Analogía y expresión* (Q. Racionero y C. Roldan, eds.), Universidad Complutense de Madrid, 1994, 435ss. Asimismo han cultivado esta perspetiva ético-política Agustín Andreu: «El principio arquitectónico de Leibniz en Ética y Política», en *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz* (UPV Valencia, pp. 299-319), Jaime de Salas: *Razón y legitimidad en Leibniz*, (Tecnos, Madrid: 1994), Tomás Guillén: «Bases filosóficas para la ética y la política en Leibniz», en *Revista de estudios políticos* (83: 1994, 273-312) y, sobre todo, Quintín Racionero: »Politische Aufklärung und Staattheorie bei Leibniz», en: M. BUHR (ed.), *Das geistige Erbe Europas* (Napoles: Vivarium, 1993, 517-39).

[4] Cf. C. Roldán: «Leibniz und die Europa Idee», en *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 2 (2001) y «Leibniz' Concept of Europe between Nationalism and Universalism», en A. Mogach y M. Buhr, eds.: *Reason, Universality and History; Perspectives on the European intellectual Legacy*, New York/Ottawa/Toronto, Legas, 2004.

[5] «Del deber ser al ejercicio delpoder: las analogías del mundo motal y político», *loc. cit.*

filosofía práctica en general como «doctrina de lo agradabel, de lo útil y de lo justo, es decir, de lo que es útil a la comunidad» (id. 287). Y, para aducir una cita más de este periodo, en los *Elementa juris naturalis* define la política como «ciencia de lo que es útil» y la ética como «ciencia de lo que es justo» (AA VI, 1, 459), añadiendo que desde el punto de vista verdadero ambas ciencas, del bien público y privado, se implican recíprocamente.

De esta manera, propiamente hablando, la política debería ocuparse de lo que resulta útil a los distintos individuos, mientras que la ética se ocuparía de lo que es justo o útil a la comunidad. Sin embargo, como recoge Leibniz en sus notas sobre la ética y la política de Aristóteles (cap. 1662-64), «la política no es una disciplina separada de la ética, sino que representa o expresa la misma ética» (Grua, *Textes*, 565), puesto que desde el punto de vista de la razón y de la reflexión —el punto de vista «verdadero»— uno reconoce que debe ceder en sus intereses ante el bien de la mayoría, para aumentar así la felicidad de la sociedad en general (AA, VI, 1, 460).

El derecho se presenta así como un puente entre la ética y la política, propiciando que el Estado, con el monarca a la cabeza, en tanto que espejo de Dios por excelencia, actúe como mediador entre el bien privado y el bien público. Para ello, una de las principales tareas que deberá acometer el príncipe, será la de la educación de sus súbditos, para conseguir un equilibrio entre los intereses individuales y los de la comunidad. El bien particular sería, pues, siempre, el punto de partida de todas nuestras acciones voluntarias, tal y como escribe en 1691 Leibniz a Mme. De Brinon (Klopp VII, 110), pero por medio de la noción de justicia que es común a todos los seres racionales, se aprende a superar el egoísmo individual, sustituyéndolo por el amor al prójimo que nos permite colocarnos «en el lugar del otro», obteniendo felicidad de su perfección. «La suprema regla del derecho —dirá Leibniz en un escrito de la década de los 70 titulado *Sobre los tres grados del derecho natural y de gentes*— consite en encaminar todos nuestros actos a la consecución del bien general», una formulación muy parecida a la que hace en *La place d'autruy*[6] (AA IV, 3, 903-904).

Recapitulando, existe un sistema de justicia común a todos los seres racionales, constituyendo una especie de «jurisrudencia universal» que permite que se establezca entre Dios y los hombres una «sociedad o república universal de espíritus», como integrantes de un reino moral que, con todo, siguen inmersos en el reino natural. De esta forma, una especie de «derecho eterno» se encargaría de estabelcer las normas por las que deben regirse todos los integrants de la ciudad de Dios. Estas leyes eternas comunes a todas las naturalezas racionales constituirían en el caso concreto del hombre el derecho natural, común a todo el género humano e identificable con la ética como ciencia del deber ser, constituida por unas leyes morales de cuya esencia

[6] Cf. Fernando Gil: «La *place d'autrui*, le principe du pire et de la politique monadologique, in *Passe Présent*, n. 3, (1983).

racional se desprende un «carácter obligatorio universal», puesto que pertenecen al derecho eterno que «obliga a todos y en todas partes». Las «leyes positivas», por el contrario, no son válidas sino por cierto tiempo y para ciertos pueblos (*Teodicea*, & 182), aunque el derecho positivo sea precisamente el encargado de ordenar la realidad contingente, quedando, pues, la política —en manos de los legisladores— encargada de custodiar que las diferentes leyes positivas no sean opuestas al derecho natural y a las leyes dela moralidad, es decir, no entren en contradicción con ellas.

Y es precisamente en este punto donde se necesita el genio de los príncipes ilustrados, para extender con rigor el derecho natural a la diversidad del derecho positivo, siempre y cuando tengan en cuenta que el mejor estado se define menos por la autoridad absoluta de sus jefes que por la predominancia entre ellos de la sabiduría y la prudencia (como subraya Baruzi en *La organización religiosa de la tierra*, p. 371). De esta manera, el ejercicio fáctico del poder constituirá una buena forma de gobierno si el monarca y los súbditos —pero sobre todo el monarca— contemplan como fin ideal la aproximación paulatina a la república óptima o mundo moral, y adecúan su comportamiento a lo mejor en aras de su consecución, teniendo en cuenta que «la república óptima es aquella en que todos los hobres viven felices, seguros y respetados» (*Elementa juris naturalis*, AA VI, 1, 446).

Para Leibniz, los poderosos deben ser justos en proporción de su poder, pero esto es algo que choca con la propia experiencia, tal y como nos transmite en su obra titulada *Meditación sobre la noción común de justicia* (1703). Por ello, el fin de la ciencia política debe ser, tal y como escribe a Burnett en 1701, «hacer que florezca el imperio de la razón», impidiendo que triunfe cualquier tipo de poder arbitrario, tanto proveniente de los monarcas como de las asambleas (GP III, 277). En este sentido, criticará Leibniz en su obra titulada *Meditación* la equivocación de aquellos que han hecho dpender la justicia del poder, pues esto conduce a la confusión de derecho y ley; «el derecho —dice Leibniz— no puede ser injusto pero la ley sí, pues es el poder quien da y conserva las leyes»[7].

En la concepción ético-política leibniziana, una de las grandes utopías de la modernidad occidental (como subrayaran los Manuel en el capítulo «Leibniz o el canto de cisne de la república cristiana», en su libro titulado *El pensamiento utópico e el mundo occidental*), filósofos y politicos tenían que coincidir en su empresa —de carácter divino—, luchando por instaurar el imperio de la razón (reino de la Gracia) en la tierra, única vía para acabar con tiranicidios, coacciones y arbitrariedades, de forma que el ámbito político propiciara la puesta en práctica de programas para conseguir mejoras en la vida humana.

7 G. Mollat, *Leibniz's Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1885, 45.

Misión científica y misión ética se confunden para Leibniz bajo la égida de la república óptima. El intercambio entre filosofía (ética y ciencia) y política es el fruto de la proclama leibniziana «Theoria cum praxi», que colocara como lema en la fundación de sus Academias (Berlin, Dresden). Con lo que no podemos poner en duda que para Leibniz las acciones humanas fruto de la libertad son imprescindibles para la instauración del mejor de los mundos en la tierra, indpendientemente de la previsión divina del mismo antes de la decisión de su creación.

Esto es lo que vamos a ver en el siguente apartado, titulado

2. El «optimismo metafísico»: ética de la responsabilidad y política de la acción.

En este punto hay que comenzar subrayando la insistencia con la que el pensador de Leipzig defiende la libertad humana frente al determinismo de la predestinación luterana y de algunos autores de formación judía como Spinoza. Leibniz continuó perteneciendo hasta su muerte a las filas protestantes —pese a los denodados intentos de Arnauld por que aceptara la fe de la iglesia romana—, pero en más de una ocasión se confesó «católico de corazón», manifestando su defensa de la libertad de conciencia —algo también muy luterano, por cierto— y sobre todo de la práctica de la caridad, un concepto que cobrará especial relevancia en el pensamiento ético y político leibniziano al calificar a la justicia como «la caridad del sabio», como ha sabido poner de manifiesto en sus trabajos el recientemente fallecido estudioso americano de Leibniz, Patrick Riley. En este sentido, le escribe Leibniz a Mme. de Brinon el 16 de julio de 1691: «Tenéis razón, señora, en considerarme católico de corazón; lo soy incluso abiertamente, pues sólo la obstinación le convierte a uno en hereje, y, gracias a Dios, de eso mi conciencia no puede acusarme. La esencia de la catolicidad no es pertenecer exteriormente a la comunión de Roma; si así fuera, los que son injustamente excomulgados dejarían de ser católicos a su pesar, y sin haber cometido falta alguna que lo justificara. La verdadera y esencial comunión, que hacen que formemos parte del cuerpo místico de Jesucristo, es la caridad» [8].

El lugar preponderante que Leibniz concede en su obra a las nociones de individuo y a la libertad humana son a mi entender la piedra angular de una ética de la responsabilidad y de una política de la acción, algo que pone claramente de manifiesto que para el pensador de Leipzig «no todo estaba bien como estaba» —como ridiculizaba su denominado «optimismo del mejor de los mundos»—, sino que más bien al contrario, era susceptible de perfeccionamientos y mejoras varias por parte de los seres humanos, en el complejo entramado de una armonía universal que no se sostenía sin la libertad como pieza clave de la misma. Aunque, sin duda, su horror por la indiferencia de equilibrio, hará que Leibniz sitúe por encima de las

[8] Ed. de J. de Salas en Biblioteca Nueva, 2009, p. 520.

bondades del libre albedrío —con su posibilidad de elección entre un abanico de posibilidades— la «determinación racional» por lo que consideramos lo mejor después de una deliberación racional. Una determinación que de esta manera convierte a lo «razonable» humano en fuente de la pluralidad histórica, de lo bueno y de lo malo. La historia —contingente por definición— es la otra cara de una naturaleza sorprendentemente matemática. Por eso, para Leibniz las grandes catástrofes o «los males físicos no producidos por los seres humanos» no serán la gran objeción de la teodicea, como luego harán los ilustrados dieciochescos inspirados en el terremoto de Lisboa (1755) —tal es el caso de Voltaire en su *Cándido* y en su *Poema sobre el desastre de Lisboa*.

Voltaire, que acuña su «pesimismo» en estos dos textos, vincula erróneamente el «optimismo» de un autor como Alexander Pope —*Essay of Man*, 1735— y su «todo está bien», con la idea mucho más elaborada del «mejor de los mundos posibles» de Gottfried Wilhelm Leibniz. Ambos aparecen ridiculizados bajo la sarcástica pluma del ilustrado francés, como aquellos ilusos que se consuelan ante una catástrofe que causa miles de víctimas humanas y cuantiosas pérdidas materiales diciendo que es obra de la bondad y justicia divinas. No olvidemos que nos encontramos en una época en la que los sermones de los clérigos aterrorizaban a los fieles diciéndoles que los desastres eran resultado de la ira divina contra el pecado de los hombres (o de los «infieles», fueran estos judíos o musulmanes); frente a esto, Leibniz defiende que si Dios existe se ha de conducir en sus actos por la sabiduría y la bondad, no queriendo el mal sino por defecto. En este sentido, es como si Leibniz respondiera a la objeción de Voltaire *avant la lettre*, explicándole que —por la naturaleza misma de las cosas— hasta en la más perfecta armonía hay disonancias.

Efectivamente encontramos un «optimismo metafísico» en Leibniz, puesto que Dios —si existe— ha debido de crear el mundo «mejor posible». Pero el optimismo metafísico no se traduce en un «optimismo moral», pues para Leibniz todavía queda mucho camino para alcanzar el bien y la justicia en el mundo, algo por lo que deben luchar juntos científicos, y filósofos morales y políticos, que él denomina «personas ilustradas y de buena intención». Por eso, Leibniz cifra su interés en la superación del mal moral y de los daños que éste causa. La defensa de una teodicea no está reñida, pues, para él con una ética y una política que desbancan a la teología, pues su hipotético Dios habría querido sin duda un mundo con libertad a sabiendas de que engendraría daño, ¿o es que un padre bueno impide a sus hijos ser autónomos, volar por sí mismos, porque teme que se equivoquen, se hagan daño y sufran? Como I. Sotelo subrayara, en un homenaje a José G. Caffarena: «al concedernos la libertad, el mayor bien imaginable, Dios nos da la posibilidad, inherente a bien tan grande, de que la utilicemos mal»[9].

[9] «Notas sobre el problema del mal», en *Cristianismo e Ilustración*, M. Fraijó y J. Masía (eds.), Madrid: UPCO, 1995, 221.

Al «teólogo de reconocida piedad» le va la vida en librar a Dios de toda culpa por permitir el mal, pero al «político sagaz» —por servirnos de las denominaciones del famoso diálogo leibniziano— solo le interesa el mal evitable, la memoria del daño reparable, la acción que trabaja esperanzada en pro de un futuro mejor, porque además será éticamente punible provocar o consentir el mal —como recuerda el libro de Aurelio Arteta sobre la compasión—, no reparar el daño causado u omitir aquellas acciones que vayan encaminadas a un progreso moral. Por eso, en las páginas siguientes, nos vamos a ocupar de señalar algunas de las aportaciones más originales de la filosofía de Leibniz, donde se pone de manifiesto su firme convicción en la posibilidad de trabajar por perfeccionamiento del mejor de los mundos. En este sentido, como acabo de mencionar, el lema «*Theoria cum praxi*», que ideó para presidir su Academia de Berlín, no significa otra cosa que fundamentación de la acción ético-política.

II. *THEORIA CUM PRAXI:* EL TRIUNFO DE LA COMPLEJIDAD. FEDERALISMO Y PAZ: LA REUNIFICACIÓN DE LAS IGLESIAS

Leibniz fue, como se sabe, un defensor incansable de la reunión de las iglesias católica y protestante. Llegó, incluso, a calificar tal objetivo como el asunto más importante de todos, como escribe en su ensayo *Relation pour la Cour Impériale*: «Toda persona bienintencionada estará, pues, de acuerdo en que no hay nada más importante para la gloria de Dios y para el bien de los hombres, para la cristiandad y para la patria que el restablecimiento de la unidad de la Iglesia y la reconciliación de los protestantes en la que el Imperio está particularmente interesado. Lo cierto es que, sin embargo, tal proyecto hubo de mantenerse siempre en el orden teórico, pues, en la práctica política fracasaron todos los intentos del filósofo de Hannover; según él, por razones accidentales que la «fuerza de las cosas», «algún día», removería, conduciendo así a su consecución, como escribe en 1706 a Fabricius de Helmstedt: «Tal y como están las cosas, ya no tengo ninguna esperanza con respecto al asunto de la reunificación. Algún día la fuerza de las cosas lo hará realidad». Ahora bien, nosotros, trescientos años después e instalados en el siglo ecuménico *par excellence*, sabemos que tal reunión de las iglesias no es, de ningún modo, un hecho, sino que más bien continúa siendo una aspiración eminentemente problemática.

La reunificación de las iglesias es, a mi entender, también un proyecto eminentemente político. En este sentido, hay que subrayar que los esfuerzos leibnizianos por conseguir la reunión de las diversas confesiones protestantes no son ajenos a su intento por reforzar la alianza de los estados federales y contribuir con ello a una balanza política en Europa, como subrayara la investigadora alemana Gerda Utermöhlen en un artículo sobre la unificación de las confesiones[10]. Cuando Leibniz

[10] Cf. *Leibniz und Europa*, I. Hein u. A. Heinekamp (hg.), Hannover 1994, 95-114.

habla en sus escritos del *Sacrum Imperium* se está refiriendo a la nación alemana (*Heilige Römische Reich Deutscher Nation*) que empieza a constituirse después de la paz de Westfalia, un Imperio que debe seguir la máxima de «multiplicidad en la unidad» como principio constitucional del federalismo: «el imperio consiste en la reunión de estados federados» (*Elementa juris naturalis*, 1669-1670, A VI, 1, 446). De esta manera, puede decirse que el Estado ya no es para Leibniz, como lo era para Grocio y la tradición, sólo una «comunidad natural» (como el matrimonio o la familia) que persigue el bienestar de sus súbditos, sino también una «unidad administrativa» que tiene como meta la seguridad de los ciudadanos ante una amenaza externa; esta finalidad defensiva (*cohabitatio securitatis causa*) y la unidad en aras de una administración común (*administratio comunis*) convierten a Leibniz en uno de los pioneros del Estado moderno. Leibniz propone una liga federal de principados, conservando cada uno su soberanía y presididos por un Kaiser que se renovaría rotativamente y tendría que someterse a un Senado (*concilium perpetuum*) que ostentaría las funciones de árbitro para evitar una forma de gobierno absolutista, como defiende en *Caesarini Fürstenerii de Jure Suprematus ac legationis Principium Germaniae* (1677, A IV, 2, 3ss). Frente al lema de Luis XIV: «el Estado soy yo», colocará Leibniz la autoridad suprema del Derecho mismo, que está por encima de las leyes que un príncipe o monarca promulgan; una premisa que hace del Imperio un Estado moderno es su constitución como «unidad de derecho» y no sólo «unidad política» o «territorial», como defiende en el *Codex Juris gentium diplomaticus* (1693) o en *Mantissa* (1700): el monarca no es el Estado, sino un miembro del mismo, con el deber de preocuparse por el bienestar del pueblo.

En cualquier caso, se trata de un federalismo nacional que no le parece trasladable a una confederación europea que persiguiese instaurar el orden o paz perpetuos sobre esa base, como proponía el Abbé de Saint-Pierre con su proyecto *Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe*, cuyos dos primeros volúmenes habían sido publicados en Utrech en 1712. Para Leibniz, hay diferencias sustanciales entre la federación del Imperio y la que el abad propone entre los Estados europeos, pues en esta última los súbditos no podrían interponer demandas contra sus príncipes o magistrados y, sobre todo, porque los diputados que formaran parte del utópico senado cristiano tendrían que seguir las instrucciones de sus principados respectivos —para Leibniz la independencia de los magistrados del Imperio reside precisamente en su libertad de conciencia o de juzgar, que es signo de la libertad de filosofar; esto es, de un lado se pierde de vista la salvaguarda de la libertad, felicidad y justicia de los ciudadanos, y de otro se favorece que cada Estado abogue por sus propios intereses (económicos, sin ir más lejos), perdiendo de vista el objetivo pacífico común. Una federación europea no sabría, en su opinión, conculcar la idea de política internacional entendida como «lucha por el poder», que por sí misma hace imposible la realización de una paz perpetua.

Un Estado federal conseguiría eludir el absolutismo a la vez que contribuiría a constituir una nación fuerte, necesaria para mantener el equilibrio europeo, haciendo frente a sus dos agresores potenciales: la Francia de Luis XIV por el oeste y el Imperio Otomano por el sudeste; aunque podría estar de acuerdo con Hobbes en que la naturaleza humana tiende a un conflicto de intereses («la guerra de todos contra todos»), su confianza en la razón le impide creer que la única forma de dominar esa naturaleza sea por medio de un omnipotente Estado-monstruo (el Leviatán). Su doctrina del Derecho es precisamente el intento de encontrar el equilibrio entre derecho (que no hay que confundir con leyes) y poder. Cada nación buscaría su bienestar en un estado de paz que sería una tensión permanente no violenta que favorecería el florecimiento de cada Estado en un dinamismo que exigiría de todos constantes reajustes; el peligro vendría de un desarrollo excesivo de una de las fuerzas, lo que haría inclinarse la balanza hacia un lado, constriñendo a la otra bajo su ley; de ahí el peligro, ligado al absolutismo, de una «paz perpetua ludovica», que significaría la supresión de uno de los platillos de la balanza; en este sentido, critica la alianza de las casas de Francia y España, y de un eventual acceso al trono de Inglaterra de un Borbón, y por eso recomienda al Kaiser que tome parte en la guerra de sucesión española, o que apoye al zar en la guerra del norte. La paz es así entendida de forma dinámica, como alternancia equilibrada de potencias, como posibilidad de guerra si se violan los pactos; guerras «hermosas» que tendrían como finalidad el restablecimiento de una paz justa y que significarían la continuación de la política con otros medios, como escribe en una carta de Leibniz a Sofía, 14 enero 1699. No puede, por tanto, conseguirse la paz a través de confederaciones entre Estados que sólo pueden suscribir alianzas temporales para defenderse de un enemigo común; en el terreno de los intereses políticos la paz es siempre de naturaleza temporal —tratados de paz: «de Aachen», «de Nimwegen», «de Ryswick», «de Utrecht», etc.— y por este motivo ha de contar el derecho internacional con la necesidad de la guerra.

Desde un punto de vista político no puede soñarse, pues, según Leibniz, con la instauración de una paz perpetua al margen de la situación histórica. Por eso le parece utópica la postura de Saint-Pierre, equiparándola a una novela del siglo de oro en su pretensión de resucitar el Sacro Imperio Romano, como escribe Leibniz irónicamente a Conrad Widou el 30 de Octubre de 1716: «Si el señor abad de Saint-Pierre pudiera volver a todos Romanos y hacerles creer en la infalibilidad del Papa, no haría falta ningún otro imperio que el del Vicario de Jesucristo». Aunque la paz sea deseable como «orden mundial», no puede olvidarse que la balanza de la historia oscila entre la guerra y la paz, esto es, entre diversas guerras y tratados de paz. Leibniz hace por ello saber al abad que hay que ser un «político sagaz», buen conocedor de la historia y de la psicología de los príncipes, para poder hacerles atractivo un proyecto de paz, pues sin ellos —o sea, sin su poder— no existe ninguna posibilidad de acción; con esta finalidad no estaría de más que Saint-Pierre (pen-

sando en la tercera edición de su obra, que ya anunciaba) se preocupara «de adornar su escrito con algunos ejemplos históricos y trazo de erudición, así como profundizar más en los conocimientos históricos que se refieren a la 'unidad alemana' que pretende tomar como modelo de la federación europea que propone», como le escribe Leibniz en sendas cartas de febrero y abril de 1715. Pero aún señala Leibniz otro punto débil en el supuesto de que se hubiera llevado a cabo una confederación por la paz entre todos los monarcas europeos, pues haría falta que las estipulaciones descansaran sobre sólidas garantías (cosa que Saint Pierre a todas luces descuida y que será el caballo de batalla de Kant en su ensayo sobre la paz perpetua), a fin de que ningún miembro de esta alianza pudiera abandonarla después arbitrariamente: «…si dos o tres jóvenes monarcas de los más poderosos se cansaran de las leyes que les son prescritas, y las quisieran infringir, ¿cómo impedírselo de otra manera que por una guerra cuyo éxito sería dudoso? No sería vano para este propósito que el mayor Banco de Europa estuviera en manos de un Consejo General y que todos los príncipes tuvieran (cada uno proporcionalmente) millones depositados en dicho banco, los cuales estarían allí tan seguros como en sus cofres y les proporcionarían incluso intereses. Así su capital no permanecería improdcutivo y serviría a su vez como una especie de caución burguesa» (Carta a Saint-Pierre de 4 de abril de 1715); en una carta a Grimarest de Junio de 1712, había presentado Leibniz la propuesta de un «fondo monetario europeo» mucho más drásticamente: «Sería preciso que todos esos señores entregasen una caución burguesa, o depositasen en el banco del tribunal: un rey de Francia, por ejemplo; cien millones de escudos, y un rey de Gran Bretaña una cantidad proporcional, a fin de que las sentencias del tribunal pudieran ser ejecutadas sobre su dinero, en caso de que se mostraran refractarios».

La propuesta de Leibniz es revolucionaria, digna de un diplomático con experiencia que no ignora que todo proyecto recibe su viabilidad del poder, de un político realista que sabe que hay que buscar estrategias de control para evitar que ese poder se convierta en arbitrario y despótico. Pero Leibniz está cansado, viejo y enfermo (morirá poco más de un año después de escribir su última carta a Saint-Pierre). Ha gastado demasiadas energías en intentar conseguir la reunión de las iglesias para seguir luchando en un tipo de empresa que es como clamar en el desierto; quiere dedicarse a su obra filosófica, siempre que su compromiso adquirido con la casa Brunswick de terminar de escribir la historia de su linaje, convencido en el fondo de que sólo en la universalización de una concepción filosófica puede descansar una idea positiva de tolerancia y la expansión cosmopolita de la idea de paz. Para el realista político que es Leibniz, sería ingenuo pensar que la paz perpetua esté entre los intereses políticos de los poderosos y que quieran formar confederaciones «para la paz»; más bien se reúnen en alianzas transitorias «para la guerra», es decir, para defenderse de un enemigo común. Por eso, para poder instaurar una paz duradera hay que trascender el nivel político y situarse en un campo —el de la ciencia— donde se carezca de intereses o, mejor dicho, éstos sean universalizables.

A modo de conclusión: El papel de la ciencia en la consecución del bien común: mejorando el mejor de los mundos

Leibniz percibe y describe una Europa que ha avanzado a pasos agigantados en sus conocimientos científicos y técnicos, pero no al mismo ritmo en su organización social y moral (lo mismo que luego verá la escuela de Frankfurt), lo que algunos autores calificaron como «crisis» en la Europa de fines del XVII y comienzos del XVIII. Y lo que Leibniz propone para conseguir que Europa complete su proceso de civilización es construir un puente sólido entre la teoría y la práctica, según lo muestra su conocido lema «Theoria cum praxi».

En la *Memoria para personas ilustradas y de buena* intención (1690) había pasado Leibniz ya revista a las sociedades y academias europeas existentes, incluyendo la que él mismo contribuyó a fundar en Berlín, alentando a las «personas ilustradas y de buena intención» a intentar conseguir aquello en lo que la religión y la política habían fracasado: la instauración de una paz universal, la superación de la fragmentación confesional y, sobre todo, la promoción del bienestar de todos los seres humanos. En opinión de Leibniz, la comunidad intelectual europea del momento (la «República de las letras» estaba obligada moralmente a «hacer florecer el imperio de la razón», para impedir que el poder político descansase en el capricho y la arbitrariedad… La finalidad supranacional de la República de las letras en orden a constituir una *Scientia generalis* (*theoria*), no significa para Leibniz otra cosa que actuar siguiendo el mandato universal de la razón (*praxis*) para mejorar el mundo. Por eso, la tarea de los científicos no debía cifrarse únicamente en acumular conocimientos, sino en potenciar y enriquecer esa praxis, para mejorar el mejor de los mundos…

De esta manera, los esfuerzos leibnizianos para conseguir la reunificación de las iglesias y su propósito de organizar la «república de las letras» en torno de sociedades científicas (fundación de Academias) confluyen en una misma finalidad: la contribución del género humano al perfeccionamiento del universo que habitan. Por eso, la tarea de los científicos no debía cifrarse únicamente en acumular conocimientos, sino en potenciar y enriquecer esa Praxis —como ha subrayado el filósofo alemán Hans Poser—, lo que no estaba tampoco lejos del concepto leibniciano de una «comunidad cristiana» que actúa en el Reino de la Gracia.

Con todo, la idea de una «república de sabios« como fundamento de una «comunidad cultural« en Europa no llegó demasiado lejos. Desgraciadamente se quedó en los pensamientos elitistas de un reducido número de filósofos y científicos, quienes se limitaron a fundar algunas Academias de alcance nacional, que fueron olvidando paulatinamente su compromiso ético. Sin embargo, Leibniz luchó hasta el final de su vida para fundar Academias más allá de las fronteras europeas. No voy a extenderme aquí sobre los muchos escritos de Leibniz acerca de la fundación de Academias. Sólo quiero subrayar la importancia de los mismos en orden a promover el bien común (*commune bonum*) a través del trabajo en cooperación de los

científicos. Idea que se ve reforzada si pensamos en la extensa correspondencia que Leibniz mantuvo, no sólo en todas las direcciones de Europa, sino en el mundo entero, lo que nos da pie para afirmar que los intereses europeístas de Leibniz en orden a apuntalar y difundir la cultura occidental, sólo tienen sentido orientados hacia sus intereses universales de carácter «filosófico-científico», donde deben converger tanto el verdadero político como el verdadero científico: el principio ético de que la búsqueda de bienes individuales sólo es lícita si redunda en la utilidad común. En este contexto será en el que Leibniz postule la perfección del universo (*perfectio universo*) como fin de la ética, de la política y de la ciencia jurídica, para que todos los seres humanos estén en condiciones de alcanzar la felicidad.

Con sus esfuerzos concretos por fundar por toda Europa (con la intención de que más tarde esto se extendiera a Rusia y China) Academias científicas, está aproximándose Leibniz al ideal de la «caridad del sabio» —como muy bien ha expuesto Patrick Riley en sus trabajos—, esto es, la instauración en el mundo la «república universal de los espíritus». Precisamente el que Leibniz no se limite en su intercambio epistolar al espacio europeo demuestra la pretensión universal de sus fines enciclopédicos, tan relacionados con el conjunto de sus ideas filosóficas. Incluso en sus planes para la fundación de Academias supera Leibniz las fronteras europeas, dirigiéndose a través del puente de Rusia hacia China. Esto demuestra su convicción de que la humanidad se encuentra situada por encima de la comunidad cultural de Europa, como expresión de su «reino de los espíritus», la armonía universal de las mónadas. De esta manera convergen los ideales filosóficos y científicos. Por una parte, intenta construir una ciencia universal (Enciclopedia) por medio de la cooperación internacional, por otra parte, ésta se convierte en medio para la consecución del bien común. Con otras palabras, Leibniz confía en alcanzar un progreso espiritual por medio de la aplicación del pensamiento racional y de las ciencias.

En este sentido, la guerra deja de ser un instrumento *necesario* para combatir el estancamiento de la humanidad, y las únicas armas que le interesa esgrimir al sabio son sus razones: una razón «polémica« con las diferencias y desacuerdos y «cooperativa« con los intereses comunes, esto es, la obtención de libertad, justicia, bienestar y felicidad. En este sentido el «ideal del sabio« no consiste sino en la lucha por instaurar entre los seres humanos este tipo de racionalidad, para que puedan reconocer, por encima de los intereses egoístas, la empresa ética por la que deben esforzarse: la instauración de la «justicia Universal«.

La propuesta leibniziana consiste en un diálogo de credos y culturas para construir un saber enciclopédico (teoría) y con ello contribuir a mejorar las condiciones de vida de la humanidad (práctica), tanto en su vertiente material como espiritual. Cada cultura representa una concepción del mundo, una perspectiva de la misma realidad y la cooperación es el único camino para lograr una visión unitaria del conjunto, una comprensión de los elementos básicos y fundamentales del universo

y su sentido, sin suprimir la diversidad, pues armonizar no significa uniformar, sino comprender la diversidad, como indica su lema «multiplicidad en la unidad«.

Permítaseme concluir recordando a Leibniz en el tricentenario de su muerte como el último «genio universal». Todas las ciencias, todos los saberes, todas las técnicas fueron objeto de su curiosidad y su atención, lo que nos da la pauta del grado de complejidad y riqueza de su pensamiento; una filosofía en la que la teoría exige convertirse en práctica, en la que la práctica no puede subsistir sin la teoría; una mentalidad política (en el genuino sentido aristotélico) en la que se dan la mano los ideales de saber y justicia universal, bajo el propósito de aproximación a una totalidad armónica, a una armonía universal.

ENTRE LA INCERTIDUMBRE Y LA ÉTICA DEL LIBRE ALBEDRÍO

Omaira Barreto Chica [1]
Pontificia Universidad Javeriana

Todo lo que se llega a pensar y desear es posible, desde lo más simple hasta lo más complejo, cada opción tiene potencia de ser posible. En esa medida, las opciones existentes en el plano factico de realización se deben gracias a su grado de perfección que les establece un lugar en el mundo, dejando por fuera o en el plano de no realización las que se podrían denominar imperfectas. Así las cosas, lo que no existe no es por su imposibilidad de existir sino porque su perfección no encaja con las leyes establecidas.

De esta manera, es loable indicar que todo acto de elección que realiza un ser finito ha de tender hacia lo más perfecto siguiendo los preceptos que le indica su razón. Esta razón influyente sigue la calidad de bueno que tiene cada acción y se inclina en escoger lo mejor dentro de todas las posibilidades que se presentan, alejándose del parámetro de lo necesario que haría que toda acción estuviese precisada obligatoriamente a hacerse de tal o cual manera. Se confirma entonces que el ser racional por su misma racionalidad tiene la capacidad de discernir entre lo que considera bueno y lo que no, determinando lo que le parece mejor para que dentro de sus acciones prevalezca una representación del bien. En esa medida, los seres finitos al seguir los indicios de la razón son conscientes de lo que hacen al cumplir con lo bueno que hay en la acción, y confirman que la causa que provoca preferir el partido que se toma es elegir siempre lo que le parece mejor a la razón.

A partir de lo anterior, se puede decir en términos de Leibniz que la libertad es inherente a los seres humanos en tanto seres finitos, que por su grado de perfección

[1] Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de la Salle. Licenciada en Psicología y Pedagogía de la Universidad Pedagógica Nacional. Estudiante de Maestría en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente-Orientadora de la Secretaría de Educación de Bogotá. Vinculada al Grupo de Investigación: Filosofía, Educación y Pedagogía.

tienen la posibilidad no sólo de existir sino también de decidir. Entonces, no se obra por obrar, sino que al obrar se hace de la mejor manera porque se es consciente que así es el modo más perfecto del obrar. Es decir, se cierra la posibilidad de la predilección sin distinción y se posiciona la elección hacia lo más perfecto, al tener el conocimiento exacto de cuál es la inclinación de la acción y al querer lo que se conoce, pues al seguir los indicios de la razón no se está haciendo nada forzado.

Por tanto, la libertad va más allá de una tendencia o deseo por algo en el plano de las pasiones, se aferra entonces, como la posibilidad que tiene todo ser finito de inclinarse a la acción que lleve una recta intención, basándose bajo los parámetros de la razón y el bien. Empero bajo esta argumentación, ¿qué cabida tiene el azar y el destino en la acción de la libertad?, ¿cómo se conjugan los actos libres con el azar y el destino?, y desde allí, ¿de qué manera se puede afirmar que los hombres como seres finitos pueden realizar actos éticamente libres? Estos cuestionamientos pretenden ser abordados a partir de una reconstrucción conceptual sobre lo que plantea Leibniz por destino, azar y actos libres para dilucidar cómo estos conceptos funcionan en el modo armonizado de existencia de los seres.

El libre albedrío entre el destino y el azar

Nuestra vida está en constante duda con lo que somos, con lo que nos rodea y con la existencia misma de las cosas. Y esto tiene tanto su lado positivo como negativo. El lado positivo posibilita, la no conformidad como limitación del conocimiento, del saber, de la investigación, de la curiosidad, haciendo posible los descubrimientos, las invenciones, los acercamientos y las reflexiones de lo que está dispuesto en el mundo, pasando en ocasiones por refutaciones y oposiciones. Es decir, hace posible permítaseme la expresión: «que no traguemos entero», que nuestra red de conocimiento se amplíe aún más. Por otra parte, el lado negativo, nubla el entendimiento, nos ubica en la caverna, en la ignorancia, nos quita la posibilidad de pensar, de reflexionar para establecernos en las creencias *per se,* en la magia, la adivinación y en la suerte.

Con lo anterior podemos indicar que: «La vida de los seres finitos razonables es una constante incertidumbre» tal afirmación ha sido construida a partir de palabras/conceptos de Leibniz y puede ser revisada por dos vías: la vía de la superstición y la vía del destino. Con la primera, la vida desciende a la falta de seguridad, de certeza, posibilitando creencias poco factibles con las leyes del mundo en el que nos encontramos, acercándonos a creencias fantásticas del azar, de la suerte y la superstición.

Así que cuando no tenemos certeza de algo, recurrimos a explicaciones mágicas con atribuciones a designios divinos: castigos y recompensas. Exclamando preguntas como: ¿por qué a mí?, ¿por qué Dios me castiga así?, ¿por qué tengo tan mala suerte en este mundo? Por tanto, vamos a lugares de lectura del tarot, de la mano, del tabaco, recurrimos a infinidad de rituales y de recetas fantásticas que privan de

entendimiento pero que ensanchan las pasiones y las ideas viscerales. En esta vía se recurre al destino como poder sobre natural inevitable, en el cual al ya tener una vida predefinida es factible recurrir a entes, brujos, hechiceros, videntes, médiums, profetas, entre otros, que nos pueden supuestamente develar lo que nos acontecerá en el futuro, o que nos pueden explicar desde «los poderosos» porque nos sucede tal o cual cosa. Desde esta perspectiva reduccionista de destino, se considera que éste anula lo que se entiende por libertad, reduce la posibilidad de decidir, de hacer actos libres, cuestión que es posible ser rebatida.

Por otra parte, con la segunda, la vía del destino, tomada desde la significación de Leibniz, se parte si de una predeterminación, pero es indispensable entender que esta predefinición no es de la vida particular de los seres racionales o no racionales que coexistimos en este mundo, sino que se parte que este mundo lleno de fenómenos tiene unas leyes que lo rige y que posibilita la vida que concurre en él. Así como él lo indica en su escrito de 1695, que lleva como título *Del Destino*:

> todo es producido por un destino fijo es tan cierto como que tres por tres son nueve. Pues el destino consiste en que todo está mutuamente entrelazado como en una cadena, y es tan infalible lo que ocurrirá, antes de que ocurra, como es infalible lo que ha ocurrido, una vez que ha ocurrido. (…) «todo tiene su causa en la naturaleza y por tanto, todo está ordenado, no puede ser de otro modo: el entendimiento y la acción conforme al entendimiento (esto es, la virtud) tienen que ser mejores que su contrario[2].

De esta forma, el azar y la suerte no tienen formas de explicación dejándolas rezagadas en la ignorancia de nuestro entendimiento. Así las cosas, la explicación de la frase: «La vida de los seres finitos razonables es una constante incertidumbre» con relación al destino, la podemos hacer indicando que al ser nosotros seres finitos tenemos por si mismos una privación de la totalidad del conocimiento de lo que ha sucedido, sucede y sucederá en el mundo. Así como lo dice Leibniz en su escrito *Del Destino:*

> este mismo efecto de las nimiedades hace que aquellos que no reflexionan bien sobre las cosas se figuren que algo ocurre por casualidad, y no por destino, a pesar de que la diferencia no esté en lo que acontece, sino sólo en nuestro entendimiento, que no comprende la gran multitud de todas las pequeñeces que pertenecen a cada efecto, sin pensar en la causa que no ve, y así se figura que los puntos de los dados salen por casualidad[3].

[2] G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino.* Selección, estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p.13 y p.19.

[3] G. W. Leibniz, *Escritos…*, p.16.

Sin embargo, al tener una privación de la totalidad del conocimiento tiene más ventajas que desventajas, porque nos lleva a la duda por el lado positivo, es decir a la no conformidad, al avance, a la investigación y a la reflexión. Hace que pensemos y repensemos nuestra existencia, del buen vivir y de la felicidad. El destino entonces, hace posible que un efecto se dé por una conjugación, un conglomerado de circunstancias que en su entrecruzamiento dieron viabilidad para que surgiera tal o cual cosa. Se han cruzado múltiples posibilidades para que hoy nos encontremos para hablar sobre temas, conceptos que aún siguen vigentes.

De hecho el concepto de Destino desde Leibniz es una afirmación de la vida, de nuestra vida, es la inclinación del ser en cuanto tal, ser lo que se es en cuanto ser perfecto que existe en este mundo. El Destino entonces es la afirmación de sí mismo en la propia determinación.

Finitud del hombre y su realización de actos éticamente libres

Considerando primero, que este mundo está regido bajo leyes físicas y naturales que hacen posible la existencia de diversas cosas y que hacen posible que puedan surgir otras a partir de estas mismas, segundo, que lo que existe es porque tiene el más alto grado de perfección tercero, que lo que no existe es sencillamente incongruente con el mundo en el que habitamos y con sus leyes. Se puede decir entonces que, muchas cosas potencialmente pueden existir y latentemente serían posibles que se dieran. Empero, recurriendo al *Principio de Composibilidad*[4] que establece Leibniz, algunas de estas no entrarían en relación armónica con lo que existe en este mundo, pero si serían posibles en otro en el que los grados de perfección fuesen distintos a los que tenemos en este mundo. Aquí, se está hablando del plan de perfección más no de posibilidad.

¿Sería entonces, posible la existencia del unicornio? En palabras de Leibniz, diría que éste ser tiene su posibilidad de existencia en la idea misma del unicornio y en el mundo que nosotros llamamos fantástico, pues ese mundo tiene unas leyes específicas que hacen posible que los grados de perfección del unicornio se ajusten a

[4] (…) los posibles con el mismo grado de esencia o realidad forman una multitud infinita de posibles combinaciones. Pero la combinación que inexorablemente se realiza es la que contiene el mayor número de ellos. Por ejemplo, sean A, B, C y D cuatro posibles igualmente posibles (con el mismo grado o cantidad de esencia o realidad); supongamos que A,B y C son entre sí compatibles, pero incompatibles con D; en tanto que D es incompatible con A y B y compatible con C. La combinación que se realiza (en virtud del principio de composibilidad) es la combinación ABC, ya que si existiese D, sólo podría existir la combinación CD, que es menos perfecta que la combinación ABC, Por lo tanto, en la lucha por la existencia de todos los posibles gana siempre la combinación que contiene el mayor número de *composibles*». (Julián Velarde Lombraña 2001, 37).

aquel, más no, al mundo que nosotros habitamos, ya que su posibilidad de existencia entra en choque con las leyes naturales y físicas de este mundo.

Siguiendo esta argumentación desde lo más simple a lo más complejo es posible que se dé siempre y cuando se rija bajo las leyes del *mejor mundo posible*, ya que lo existente se da más por su perfección que por su posibilidad de existencia. Así las cosas, desde el terreno de lo hipotético, cada opción es potencialmente posible lo que diferencia una de otra es su grado de perfección. Trasladando esta tesis al plano ético, específicamente a lo que acontece con nuestro poder de toma de decisiones se puede decir entonces, que nuestros actos de elección dados en el plano de lo contingente, siempre han de tender hacia lo más perfecto en la variedad de posibilidades que se presentan en un momento indicado del trayecto vital, desde algo tan simple como tomarse un café hasta definir con quien se va a permanecer en los andares de la vida.

Por otra parte, si se asume el acto de elección desde lo necesario habría sólo una opción pues: «la verdad necesaria es aquella en que lo contrario es imposible o implica contradicción»[5]. En esa medida, se cierra la posibilidad de elección ya que se aduce al Principio de Contradicción, donde no es posible que existan dos actos similares al mismo tiempo porque terminarían siendo contradictorios el uno del otro. En el caso que hubiesen dos seres que tuvieran la misma sabiduría, perderían su condición de ser únicos e irrepetibles, no serían distintos sino en concreto la misma cosa y no tendría razón de ser que existiesen dos seres iguales, pudiendo simplemente sólo existir uno solo.

Con esta explicación se quiere llegar a afirmar entonces que, la libertad se rige en el plano de lo contingente, ya que, dentro de la gama de posibilidades se tiene la opción de escoger lo que más concuerde con lo que nos compone como seres racionales. Con esta afirmación Leibniz enlaza la libertad con la responsabilidad y a mi modo de ver nos entrega un legado ético: soy responsable de mis actos. La opción que tomo permea, afecta y amarra las acciones que se dan en el mundo. La libertad es entonces, determinada, cualquier opción que se toma cambia circunstancialmente lo que se es como ser y lo que compone el mundo que se habita, esto hace que cada ser racional este resuelto a elegir la acción que este más inclinada a corresponder con su composición de ser racional.

Por tanto, no es factible asumir la libertad desde la indeterminación, en la que se puede escoger sin preferencia alguna una u otra cosa. Pues, primero, la libertad por indeterminación se queda corta con la explicación de la toma de decisiones, en cuanto a definir que se está igualmente inclinado a elegir una u otra cosa, como en el caso del asno de Buridán que Leibniz menciona en el parágrafo 49 de la

[5] G. W. Leibniz, *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* Edición electrónica de: www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Chile. §37.

Teodicea[6]. Segundo, desconoce que las cosas que existen son únicas y particulares con relación a sus similares y a las demás cosas que se dan en el universo, y tercero, que tanto la propia naturaleza de los seres como la propia naturaleza del medio en el que se encuentran hacen posible que se determine elegir algo entre las opciones que se le presentan.

Así las cosas, postular la libertad desde lo contingente-determinado hace que todos los seres racionales estén inclinados a escoger lo que les es mejor y más acorde a su naturaleza, logrando por un lado, ubicar el estandarte de la elección dentro de la distinción racional y por otro, establecer un puente entre lo contingente y lo necesario. Si un ser finito eligió una opción en particular es debido a que dentro de su constitución como ser racional estaba inclinado a elegir esa acción y no otra para que entrara en armonía con su naturaleza. Si fuese el caso en que, este ser racional hubiese elegido otra cosa se puede indicar que esta decisión entraría en disonancia con lo que es y con las inclinaciones que tiene como ser racional (se recurre al Principio de Contradicción), o que se trata de otro ser racional y no del que se está hablando (se recurre al Principio de identidad).

Hasta este punto, se tiene claro que a pesar de que la razón no siga un principio necesario que se tiene que hacer una cosa obligatoriamente, si prevalece dentro de las distintas posibilidades una inclinación hacia el bien, preferiblemente hacia el bien colectivo, si no es así, y elige por capricho o llevado por las pasiones particulares, ésta decisión indica que la razón que lo mueve a obrar así es porque su inclinación está centrada en cumplir solamente con su placer privado.[7]

[6] Por esto el caso que se cita del asno de Buridán, colocado entre dos prados, igualmente inclinado hacia el uno que hacia el otro, es una ficción que no puede tener lugar en el universo, en el orden de la naturaleza, aunque M. Bayle sea de otra opinión. Es cierto que si el caso fuera posible, sería preciso decir que el asno se dejaría morir de hambre; pero en el fondo, la cuestión recae sobre lo imposible, a no ser que Dios lo produjera adrede. Porque el universo no puede ser partido al medio por un plano tirado por el centro del asno, cortándole verticalmente en el sentido de su longitud, de suerte que todo sea igual y semejante de uno y otro lado como una elipse o cualquiera figura en un plano, de las que yo llamo arfidextras, es partida de este modo en dos por medio de una línea recta que pase por el centro. Porque ni las partes del universo, ni las vísceras del animal son semejantes, ni están igualmente situadas por ambos lados en este plano vertical. Habrá, pues, siempre muchas cosas en el asno y fuera del asno, aunque no nos aparezcan, que le inclinarán y determinarán a ir a un lado más bien que al otro. Y aunque el hombre sea libre, lo cual no es el asno, nunca deja de ser muy cierto, por la misma razón que en el hombre el caso de un perfecto equilibrio entre dos partidos es imposible, y que un ángel o, por lo menos, Dios podría dar razón siempre de la resolución que el hombre ha tomado, designando una causa o una razón inclinante que le ha llevado verdaderamente a adoptarla, aunque esta razón sería muchas veces complicada e inconcebible para nosotros, porque el encadenamiento de las causas que se ligan las unas a las eras va muy allá. G. W. Leibniz, *Teodicea* …,§49.

[7] G. W. Leibniz, *Teodicea* …,§45.

Consideración final

A modo de consideración final, si la función en el mundo es cumplir con el propósito de bien de las acciones, se manifiesta que toda criatura tiene parte en la acciones por un lado en conocer la buena intención de ésta y por otro lado en llevar a cabalidad la acción cumpliendo al cien por ciento con su objetivo, al tener claridad que al tender al bien en general, toda acción realizada encamina hacia la perfección que le es conveniente a todo ser finito que se encuentra en relación con la suprema perfección divina. Por tanto, citando el escrito *Del Destino* de Leibniz es preciso indicar que:

> «Todo depende, pues, en último término de estas dos grandes reglas que la razón nos enseña ante el destino mismo y el orden incomparable comprendido en él: primero, que tengamos por buenas y bien hechas todas las cosas que han pasado o acontecido hasta ahora, como si pudiésemos verlas ya desde el punto de vista correcto; segundo, que tratemos de hacer bien todas las cosas futuras o aún no acontecidas, en cuanto de nosotros dependa y según nuestra mejor noción, acercándonos así todo lo posible al punto de vista correcto. Aquélla nos procura ya toda la satisfacción posible por ahora; esta nos llama el camino hacia una felicidad y alegría futuras, mucho mayores» [8].

Así las cosas, es indispensable reiterar que la libertad no está dada en el orden de las pasiones, sino en el orden de la inclinación por lo bueno, por el consentimiento que cada acción tiene que cumplir con su propósito. De esta forma, a pesar que las decisiones que cada sustancia toma en el orden moral ya están manifiestas en ésta, no dejan de estar en el plano de la contingencia, es decir no están determinadas punto a punto de cómo han de suceder, sino que están establecidas dentro del diseño arquitectónico en el que si este es el mejor de los mundos posibles debe estar impregnado de diversos fenómenos en los cuales los seres finitos toman sus decisiones particularmente bajo los parámetros de la razón.

Bibliografía

C. Roldán, «Estudios Leibnizianos sobre ética: un bien tan prometedor como escaso» en *Thémata. Revista de Filosofía*, 2002 (29), pp. 171-184.

G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino.* Selección, estudio preliminar y notas de Concha Roldán Panadero, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

G. W. Leibniz, *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* Edición electrónica de: www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Chile.

— *Monadología, Discurso de metafísica y Profesión de fe del Filósofo*. Ediciones Orbis S.A., Barcelona, 1983.

[8] G. W. Leibniz, *Escritos…*, p. 21.

G. W. Leibniz, *Monadología*. Principios de Filosofía. Edición de Julián Velarde Lombraña, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

J. Muguerza, «Ética sin Teodicea» en *Occidente: Razón Y Mal*, Fundación BBVA, España, 2008.

L. Carlin, «Leibniz on Conatus, Causation, and Freedom» en *Pacific Philosophical Quarterly,* 2004, Vol. 85, N. 4, 15pp.

M. D. Palacio, *Apuntes de Clase. Gottfried Leibniz,* Material Inédito sin publicar, Bogotá.

M. Schiavetti, «Una Aproximación a la Lógica, Metafísica y Ética de Leibniz» en *Revista Philosophica*, 2001-2002 (24-25), pp. 301-329.

IDENTIDAD PRÁCTICA Y AUTORREFERENCIALIDAD: ELEMENTOS CLAVE PARA RECONSTRUIR UNA TEORÍA LEIBNIZIANA DE LA ACCIÓN

Roberto Casales García

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen:
A lo largo del presente trabajo de investigación pretendo demostrar la posibilidad de reconstruir no sólo una teoría leibniziana de la acción, sino también de articular la noción de identidad práctica mediante algunos elementos de su ontología monadológica. Para lograr esto realizaré tres cosas: en primer lugar, analizar la distinción entre la dimensión fenoménica y la intramonádica de una genuina prâxis, para enfatizar la prioridad constitutiva de la segunda y su estructura teleológica; en segundo lugar, determinar en qué sentido es indispensable la autorreferencialidad para la reconstrucción de la identidad práctica, misma que sólo se alcanza a través de la racionalidad; y, finalmente, reconstruir la noción esa última noción a través de la teoría leibniziana de la notio completa.

Introducción

A pesar de que el filósofo de Hannover no desarrolla explícitamente una teoría de la acción, no al menos de la misma forma en la que lo hacen algunos filósofos contemporáneos como Davidson, Anscombe y Korsgaard, por mencionar algunos ejemplos, a lo largo de la obra de Leibniz existen ciertos elementos, en especial de su ontología monadológica, que nos permiten articular las nociones claves para comprender qué es una genuina acción intencional y cómo ésta adquiere un carácter constitutivo en la conformación de nuestra identidad práctica[1]. En mi opinión, la

[1] Aunque autores como Korsgaard utilizan esta noción como sinónimo de «identidad personal» (cf. C.M. Korsgaard, *La creación del reino de los fines*, trad. D.M. Granja y E. Charpenel, México: UNAM, 2011, pp. 651-708), es de vital importancia distinguirla de la «identidad práctica», en cuanto que esta última asume una dimensión prioritariamente práctica, íntimamente relacionada con lo que en la actualidad se estudia bajo el nombre de «agencia moral», dado su carácter normativo (cf. A. Vigo, «Identidad práctica e individualidad según Aristóteles», en: *Hypnos*, núm. 25, pp. 129-130).

articulación de las principales tesis metafísicas de Leibniz con su teoría de la acción nos permite no sólo transitar de su filosofía teórica a su filosofía práctica, sino también defender una posible fundamentación ontológica de su concepción de la *prâxis*. Con esto me opongo a todas aquellas lecturas de Leibniz que muestran a la mónada como una entidad clausurada y, por tanto, a su ontología, como radicalmente ajena a sus incursiones en ética y política.

El propósito de este trabajo de investigación, en consecuencia, es analizar brevemente aquellos elementos de la ontología monadológica de Leibniz que nos permiten reconstruir tanto su teoría de la acción intencional, como su noción de identidad práctica. Para lo cual realizaré tres cosas: primero, distinguir dos planos constitutivos de toda acción intencional, uno fenoménico, donde la acción se caracteriza como una mera producción externa de un determinado efecto en el mundo, otra intramonádica, donde se inserta el carácter intencional que dota de sentido a aquella manifestación externa; segundo, dado que esta primera distinción alude a toda acción en general, sin distinguir por eso entre *poíesis* y *prâxis*, determinar el papel que juega la racionalidad y su respectivo carácter autorreferencial en la comprensión de la intencionalidad; y, finalmente, articular la noción leibniziana de identidad práctica en función de su teoría de la expresión y la *notio completa*.

I. Dualidad constitutiva de la acción intencional

Uno de los puntos de partida esenciales para entender la caracterización leibniziana del mundo como un todo dinámico y, por ende, lleno de vida[2], se observa en su adscripción ambivalente al mecanicismo cartesiano. En efecto, aunque Leibniz sostiene que todos los efectos particulares de la naturaleza se pueden explicar en conformidad con los principios de la mecánica[3], lo cual se entiende en función de nuestras propias limitaciones cognitivas[4], la mecánica misma reclama para sí un

[2] Cf. *De mundo praesenti*, OFC II p. 148; AA VI, 4B, 1512. También: cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §1, OFC II p. 344, Robinet I, 27.

[3] Cf. *Principio general útil para la explicación de las leyes de la naturaleza*; OFC VIII p. 224; GP III, 55. También: cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, OFC II p. 249; GP IV, 486.

[4] A este respecto, el filósofo de Hannover afirmará: «Ante todo, tengo la certeza de que *todo se hace por ciertas causas inteligibles, o sea por causas que podríamos percibir si nos las quisiera revelar un ángel.* Pero como no percibimos con precisión más que el tamaño, la figura, el movimiento y la percepción misma, síguese que habrá que explicarlo todo por estas cuatro {cosas}. Y como estamos hablando de cosas que parecen hacerse sin percepción, como las reacciones de los líquidos, el precipitado de las sales, etc., no hay sino explicarlas por el tamaño, la figura y el movimiento, es decir, *mecánicamente*. Y cuanto no pueda explicarse de este modo, habrá que referirlo a la acción de alguna cosa percipiente» (*De modo perviniendo ad veram Corporum Analysin et rerum naturalium causas*, OFC VIII p. 162, GP VII, 265).

origen más sublime de sus principios[5]. Con esto quiero decir que el mecanicismo leibniziano constituye sólo un primer acceso a la realidad, razón por la cual una misma acción admite una doble consideración: en primer lugar se muestra desde su dimensión externa, donde la acción asume un carácter fenoménico que responde a una causalidad eficiente; en segundo lugar, a todas aquellas disposiciones internas que, por un lado, dotan de unidad y realidad a aquello que se mueve y, por otro lado, dan sentido a aquella manifestación externa al asumirla dentro de una estructura teleológica[6]. Esto último supone, sin embargo, reivindicar las formas substanciales aristotélicas y, por ende, la metafísica.

Desde su dimensión fenoménica, según lo anterior, la acción se concibe como un mero movimiento corpóreo que, al responder a una causalidad eficiente, se entiende en términos mecánicos. Esta explicación mecanicista de la acción, sin embargo, sólo es de carácter descriptivo o informativo: me dice qué movimiento es el que se está realizando y el tipo de efectos que éste produce, sin por eso incluir las razones o propósitos que lo motivaron[7]. La dimensión externa de la acción, en opinión de Alejandro Vigo, sólo da cuenta del aspecto de expresión y exteriorización que normalmente acompaña a la producción de tal o cual acción particular[8]. El mero movimiento corpóreo, en consecuencia, es insuficiente tanto para dar cuenta de aquel fundamento último de toda posible acción, como para justificar y captar aquel rasgo constitutivo de una genuina *prâxis*. La filosofía leibniziana, en esta misma dirección, caracterizará a la materia y al movimiento externo, en palabras del hannoveriano, como «fenómenos de seres percipientes, cuya realidad reside en la armonía de los percipientes consigo mismos (según tiempos diversos) y con los demás percipientes»[9].

Aunque esta última afirmación envuelve una amplia variedad de aristas que son relevantes para la comprensión de la dinámica de Leibniz, basta por ahora enunciar

[5] Cf. *Sobre la cuestión de si la esencia del cuerpo consiste en la extensión*, OFC VIII p. 276; Lamarra, 205.

[6] Se trata, pues, de una misma realidad comprendida de dos formas, una superficial y fenoménica, otra radical o substancial, lo cual se debe, según Concha Roldán, a que «a él no sólo le interesa solucionar los problemas que surgen en las investigaciones científicas, sino también llegar a explicar las condiciones de posibilidad de las ciencias mismas: necesita una realidad absoluta que fundamente la realidad fenoménica, objeto de la física matemática» (C. Roldán, *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*, Madrid: Bonalletra Alcompás, 2015, p. 77).

[7] Algo similar ocurre en la aproximación aristotélica a esta problemática, tal y como observa Alejandro Vigo al referirse al aspecto *poiético* que acompaña a cierto tipo de acciones (A. Vigo, «*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», en: G. Leyva (ed.), *Filosofía de la acción*, Madrid: Síntesis-UAM, 2008, p. 68).

[8] Cf. A. Vigo, «*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», p. 60

[9] *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 30 de junio de 1704*, OFC XVI B p. 1225; GP II, 270.

dos consecuencias que me parecen fundamentales para reconstruir su teoría de la acción intencional. La primera radica en precisar en qué sentido afirma Leibniz el carácter fenoménico tanto de lo corpóreo como del movimiento, con la finalidad de evitar aquellas lecturas que hacen de ambas realidades una mera representación del percipiente, como si lo fenoménico y lo monádico estuviesen radicalmente escindidos, o bien como si lo fenoménico careciera por completo de realidad[10]. Tal y como advierte Agustín Andreu, decir que algo es de carácter fenoménico no implica que eso se reduzca a una mera apariencia[11], sino que «es la envoltura de la realidad vista y sentida, presentida, envoltura que no mata o desvía de la realidad trascendente, transfenoménica»[12]. Se trata, pues, no de una mera idealidad, sino de fenómenos bien fundados, en cuanto que contienen algo de substancial[13], a partir de lo cual se desprende la segunda arista.

Para el filósofo de Hannover, según esta segunda arista, el carácter substancial de los fenómenos y, por tanto, aquello que los fundamenta, reside en el ser substan-

[10] Pienso, concretamente, en algunas lecturas de su ontología como la de José Miguel Hernández Mansilla, quien exime al fenómeno de toda posible realidad (cf. J.M. Hernández Mansilla, «El mundo de los sueños de Leibniz», en: M. Sánchez Rodríguez; S. Rodero Cilleros (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, p. 318).

[11] Dentro de la relación epistolar Leibniz-De Volder encontramos el siguiente pasaje donde aclara el estatuto ontológico de los fenómenos: «Pues no; yo no elimino el cuerpo, sino que lo restituyo a aquello que es, pues hago ver que la masa corpórea, que se supone contiene algo más que las substancias simples, no es una substancia sino un fenómeno resultante de las substancias simples, que son las únicas que tienen unidad y absoluta realidad…», a lo que más adelante añadirá: «…Las fuerzas corpóreas, o sea, ἐν τοιᵃς φαινομένοις, si es que ha de entenderse que éstas añadan algo a las substancias simples o sus modificaciones, de la misma manera que decimos correctamente que el arco iris, aunque no es substancia, es una cosa, esto es, un fenómeno [real, o sea, bien fundado, que no engaña las expectativas de quien procede racionalmente]; pues no sólo la vista sino también el tacto tiene sus fenómenos, [y tales son las masas corpóreas como entes de agregación, cuya unidad depende del percipiente]» (*Carta de Leibniz a De Volder sin fecha*, OFC XVI B pp. 1231-1232; GP II, 275-276).

[12] A. Andreu, «Unidad, infinito, novela», en: G.W. Leibniz, *Methodus Vitae*, vol. II, Madrid: Plaza y Valdés, 2015, p. XXII.

[13] En opinión de Leibniz, una cosa tiene un carácter substancial cuando ésta remite directa o indirectamente a una substancia, tal y como en su « *Principium ratiotinandi fundamentale* », al distinguir entre las substancias y lo substanciado: «En efecto, las criaturas todas son: o sustanciales o accidentales. Las sustanciales son: o sustancias o sustanciadas. Llamo sustanciados a los agregados de las sustancias, como un ejército de hombres, una grey de ovejas, <y eso es lo que son todos los cuerpos>. La sustancia o bien es simple como el alma, que no tiene partes, o bien es compuesta como el animal, que consta de alma y cuerpo orgánico. Más, como el cuerpo orgánico, igual que todo otro {cuerpo} no es mas que un agregado de animales o {sea de} otros vivientes, por tanto orgánicos, o en definitiva de residuos o masas; síguese se ahí que, en último término, todos los cuerpos se resuelven también en otros vivientes y el ser último que da de sí el análisis de las sustancias son las sustancias simples, a saber las almas, o, si se prefiere un vocablo más general, las mónadas, que carecen de partes» (« *Principium ratiotinandi fundamentale* », OFC VIII pp. 550-551; Couturat, 13).

cial de aquellos *puntos metafísicos* o *átomos de substancia* que denomina *mónadas*[14]. Esto significa, al menos para los vivientes, en cuya estructura ontológica se observan las bases para hablar de intencionalidad, que todo aquello que hay de real en los cuerpos radica en las mónadas. De modo que lo fenoménico constituye sólo una manifestación externa que expresa lo que ocurre en el fondo mismo de las mónadas, en especial de aquella mónada *central* o alma[15], en cuyo ser se alcanza aquella armonía del percipiente a la que Leibniz se refería en la cita anterior. Esto último implica que todo movimiento corpóreo, en cuanto responde a la acción interna de las mónadas, surge de forma espontánea, pues, como confiesa en el primer boceto de su *Système nouveau*, «incluso siguiendo las leyes de los movimientos, nunca un cuerpo padece en el choque con otro cuerpo más que en virtud de su propio dinamismo, que procede de un movimiento ya existente en él»[16].

Este dinamismo primitivo interno de las mónadas, en cuya naturaleza se comprenden todas aquellas disposiciones internas y constitutivas de la acción, consiste tanto en la serie de percepciones que brotan del fondo mismo de las substancias[17], como de los apetitos que permiten transitar por las distintas percepciones que componen al individuo[18]. La mónada, en este sentido, es una unidad primitiva que encierra dentro de sí no sólo su estado presente, sino también la tendencia a lo que será[19], garantizando una estructura interna armónica, es decir, en la que se encuentra la identidad en la multiplicidad. Se trata, pues, de una unidad substancial primitiva que, al carecer de partes, no puede ser alterada en su interior por causa externa alguna[20], lo cual implica, por un lado, que toda substancia simple es, como sostiene en sus *Essais de Theodicée*, «la verdadera causa inmediata de todas sus acciones y pasiones internas; y hablando con rigor metafísico, no tiene otras que las que

[14] Cf. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, §11, OFC II p. 254; GP IV, 482-483. También: *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 20 de junio de 1703*, OFC XVI B p. 1199; GP II, 250. Y: *De mundo praesenti*, OFC II p. 143; AA VI, 4B, 1508.

[15] Sólo en este sentido se entiende las afirmaciones del hannoveriano en el parágrafo 63 de la *Monadologie*, a saber: «El cuerpo que pertenece a una mónada, la cual es su entelequia o alma, constituye con su entelequia lo que se puede llamar un *viviente,* y con el alma lo que se denomina un *animal.* Ahora bien, este cuerpo de un viviente o de un animal es siempre orgánico; pues toda mónada, por ser a su modo un espejo del universo, y estar el universo regulado según un orden perfecto, es necesario que haya también un orden en el sujeto que representa, a saber, en las percepciones del alma y, en consecuencia, en el cuerpo, según el cual el universo está representado en ella (Teodicea, párrafo 43)» (Monadologie, §63, OFC II p. 337;GP VI 617-618).

[16] *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'amé avec le corps*, OFC II p. 236; GP IV, 476.

[17] Cf. *Essais de Theodicée*, III, §291, OFC X p. 297; GP VI, 289.

[18] Cf. *Monadologie*, §15, OFC II p. 329, GP VI, 609.

[19] Cf. *Double infinité chez Pascal et monade*, OFC II p. 275; Grua, 554.

[20] Cf. *Monadologie*, §7, OFC II p. 328; GP VI 607.

ella produce»[21]; y, por otro, que su causalidad no puede entenderse en términos de eficiencia, tal y como sí era posible desde la dimensión fenoménica.

Lo primero nos remite directamente a la noción leibniziana de espontaneidad o autosuficiencia[22], según la cual, como sostiene en la *Confessio philosophi*, «algo es espontáneo cuando el principio del actuar está en el agente…A partir de esto, una cosa es más espontánea cuanto más fluyen sus actos de su naturaleza, y cuanto menos son modificados por las cosas exteriores»[23]. Aunque esta espontaneidad, tal y como señala Rutherford, no nos remite directamente a una agencia moral, en cuanto que se trata de una propiedad constitutiva de toda mónada[24] —es decir, de una espontaneidad universal—, ésta es condición necesaria para hablar de intencionalidad y, por tanto, de identidad práctica. En efecto, sólo se puede hablar de intencionalidad en aquellos casos en los que el principio de la acción está en el agente y no en una causa externa que lo constriñe, de modo que el sujeto de la acción es capaz de adscribirse la causalidad de sus propios actos.

Que todo *brote* de su propio fondo, por usar la terminología de Agustín Andreu[25], implica que la mónada es una entidad cuya naturaleza, por tanto, se entiende como totalidad y no un mero conglomerado de eventos desarticulados y carentes de unidad. Esto significa que toda la actividad interna de las mónadas surge en conformidad con una ley perpetua[26], la cual, en el caso de las mónadas en

21 *Essais de Theodicée*, III, §400, OFC X p. 361; GP VI, 354.

22 Cf. *Monadologie*, §18, OFC II p. 330, GP VI, 609-610.

23 *Confessio philosophi*, OFC II p. 46; AA VI, 3, 133. Esta noción de espontaneidad o autosuficiencia, en opinión de Jan Palkoska, significa que «*x* es auto-suficiente SI (la razón por la que) todo lo que constituye la naturaleza de *x* es derivable de la esencia (y/o definición) de *x* (i.e. de *x* para sí misma), y no de algo extrínseco a *x*» (J. Palkoska, *Substance and Intelligibility in Leibni'z Metaphysics*, Studia Leibnitiana Supplementa 35, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010, p. 98, la traducción es mía).

24 Cf. D. Rutherford, «Leibniz on Spontaneity», en: D. Rutherford, J.A. Cover (eds.), *Leibniz: Nature and Freedom*, Nueva York: Oxford University Press, 2005, p. 157ss. A lo largo de este último texto, Rutherford defender dos posibles lecturas de la espontaneidad, una «monádica», que se reduce a la no constricción externa, y otra de carácter agencial, en virtud de la cual es posible transitar a la noción de libertad. Esta lectura de la espontaneidad, si mi hipótesis de trabajo es correcta, sirve para comprender la naturaleza de la agencia moral.

25 Cf. A. Andreu, *Del misterio del hombre. Contemplaciones leibnizianas*, Nova Leibniz 4, Granada: Comares, 2013, p. 67. Acorde con estas contemplaciones leibnizianas de Andreu, «todo lo humano ha salido del Universo mismo en forma de *brotes*: está en los fondos monádicos del Universo y hay un momento propicio y necesario que el universo mismo reconoce activamente (por convergencia inmanente y no por causalidad) como el momento de la aparición o manifestación de un determinado ente» (A. Andreu, *Del misterio del hombre. Contemplaciones leibnizianas*, p. 66).

26 Cf. *Essais de Theodicée*, III, §291, OFC X p. 297; GP VI, 289. Otra forma complementaria de entender esto último se observa en la lectura de Juan J. Padial, quien sostiene que: «la mónada es una rehabilitación de la forma aristotélica, un átomo formal que equivale a un núcleo de posibilidad analizable. El análisis en la existencia es el juicio. Luego la actividad formal consiste en analizarse. El término del análisis son los categoremas o predicados que expresen la forma monádica. Así, la actividad espontánea

general, alude directamente a su unidad o estructura y, en el caso de los espíritus, a aquella normatividad implícita en su identidad práctica[27]. Aquella legalidad, en relación a lo segundo, supone un tipo de causalidad estructurante que, en consecuencia, no puede entenderse en términos de eficiencia. Se trata, pues, de una estructura teleológica interna en la que los fines particulares de cada acción se encuentran subordinados a un fin último que no sólo los articula, sino que también los dota de significación. La dimensión interna de la acción, en consecuencia, asume un carácter teleológico en virtud del cual es posible hablar de intencionalidad, razón por la cual se afirma una prioridad ontológica de ésta sobre lo fenoménico.

II. **Racionalidad y autorreferencialidad**

Para hablar de intencionalidad y, por tanto, de una genuina *prâxis*, no basta con aludir a la mera estructura teleológica de la acción, puesto que ésta, a pesar soportar el carácter intencional de los actos, se extiende a la pluralidad infinita de mónadas que componen el mundo, mientras que la intencionalidad, en cuanto depende de la capacidad del sujeto de autoadscribirse la causalidad de sus actos, se limita sólo a cierto tipos de mónadas cuyo grado de perfección lo permite[28]. La espontaneidad y la teleología en Leibniz, así, presuponen cierta uniformidad de la naturaleza; en cambio, lo intencional aparece sólo en aquellas mónadas capaces de transitar de una mera espontaneidad al imperio de sus acciones[29], es decir, a aquella espontaneidad deliberada o ligada a la inteligencia que caracteriza a los actos libres[30]. Esta grada-

---

de la forma es autoexpresiva. Pero la expresión es tan sólo el resultado ad extra de la actividad sustancial, la determinación interna de la acción espontanea es la percepción o representación» (J.J. Padial, «Juicio y fundamento en Leibniz. Notas para precisar la teoría leibniziana de la acción espontánea», en: S. Rodero-Cilleros, M. Sánchez-Rodríguez (eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, p. 277).

[27] Mi propia identidad, según Christine Korsgaard, tiene un carácter normativo, es decir, que mi fuente de normatividad recae sobre la construcción de mi propia identidad práctica (cf. C. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Nueva York: Oxford University Press, 2009, p. 4).

[28] Algo similar ocurre con la noción de *prâxis* en Aristóteles, puesto que, como señala Alejandro Vigo, «para recapturar el sentido originario de la noción de praxis, tal como lo elabora Aristóteles, no basta simplemente, contra lo que se supone muy a menudo, con remitir al hecho de que dicha noción está caracterizada en términos fundamentalmente teleológicos. No basta, por dos razones elementales, a saber: en primer lugar, Aristóteles no restringe la conexión teleológica al ámbito de la acción racional, sino que la extiende también al ámbito de los fenómenos y los procesos naturales; en segundo lugar, la propia conexión teleológica puede ser comprendida, como ocurre frecuentemente, sobre la base de un modelo causal subyacente que aparece caracterizado en términos de eficacia, de modo tal que no se hace alusión, al menos, en primera instancia, a ninguna estructura de tipo autorreferencial» (A. Vigo, «Identidad práctica e individualidad según Aristóteles», p. 141).

[29] Cf. *Essais de Theodicée*, III §291, OFC X p. 297; GP VI, 289.

[30] Cf. *Definición de libertad*, Echeverría p. 177; GP VII, 109: «La Liberté est une spontaneité jointe à l'intelligence». La versión latina de esta definición, esto es, «Libertad est spontaneitas intelligentis»

ción de las mónadas, bajo el presupuesto de la espontaneidad, alude directamente a aquellos cambios internos que experimentan las mónadas y, en consecuencia, a los principios internos de la acción, esto es, a su naturaleza perceptual y apetitiva.

Se llama *percepción*, por un lado, a aquella representación interna de lo externo en virtud de lo cual envuelve una multitud en la unidad[31], y *apetito*, por otro, al tránsito de una percepción a otra[32]. Las percepciones, en este sentido, son estados transitorios[33] que nacen de la naturaleza misma de la mónada en virtud de leyes de carácter teleológico[34], de manera que el apetito, en cuya actividad se asume esta estructura teleológica, consiste en la tendencia de una percepción a otra[35]. Aquella tendencia, a pesar de que siempre llega a nuevas percepciones, obteniendo algo de ellas, no siempre las alcanza por completo[36], tesis que casa por completo con la diversidad de grados de perfección de las mónadas. Bajo esta breve descripción de la naturaleza perceptual y apetitiva de las mónadas encontramos tres tipos de mónadas creadas que, como afirma Alejandro Herrera, van «desde la percepción más confusa, la de las mónadas dominadas, hasta la percepción más distinta»[37], a saber: las meras mónadas o entelequias, que sólo gozan de percepción y apetitos confusos; las almas, cuya claridad y distinción en la percepción alcanza para hablar de sensibilidad y memoria[38]; y, finalmente, los espíritus, quienes además de sensación son capaces de elevarse hasta la razón.

Aunque de momento no me es posible realizar una incursión profunda a la teoría leibniziana de la percepción y el apetito, conviene señalar algunos puntos fundamentales para hablar de intencionalidad en Leibniz. El primer punto rele-

(GP VII 108), nos ayuda a comprender en qué sentido el filósofo de Hannover entiende la relación entre espontaneidad e inteligencia, a saber, aludiendo a un tipo específico de espontaneidad, la cual se distingue de las demás en virtud del ejercicio propio de la razón. Esta espontaneidad inteligente o racional a la que Leibniz alude implica, en opinión de Concha Roldán, «que nuestro espíritu pueda deliberar por su propia iniciativa» (C. Roldán, «Estudio preliminar. La salida leibniziana del laberinto de la libertad», en: G.W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. C. Roldán, Madrid: Tecnos, 1990, p. XLVIII).

31 Cf. *Carta a Rudolph Christian Wagner fechada el 4 de junio de 1710*, Rovira p. 78; GP VII, 529.

32 Cf. *Monadologie*, §15, OFC II p. 329; GP VI, 608.

33 Cf. *Monadologie*, §14, OFC II p. 329; GP VI, 608.

34 Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §3, OFC II p. 345; Robinet I, 31-33.

35 Cf. *Carta a Luious Bourguet fechada en diciembre de 1714*, Rovira p. 35; GP III, 575.

36 Cf. *Monadologie*, §15, OFC II p. 329; GP VI, 608. Leibniz habla, incluso, de pequeñas percepciones que, ya sea por su cantidad o por su magnitud, no son ni apercibidas ni reflexivas (cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, Echeverría p. 43; GP V 48).

37 A. Herrera, «Leibniz y su visión ontológica de la percepción», p. 99. Esta gradación de las mónadas, según sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, se sustenta en las relaciones de subordinación o dominación, es decir, «hay una infinidad de grados en las mónadas, al dominar más o menos unas sobre las otras» (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II p. 345; Robinet I, 33).

38 Cf. *Monadologie*, §19, OFC II p. 330; GP VI, 610.

vante radica en observar que el filósofo de Hannover, al menos en su propuesta de madurez, se resiste a creer que toda percepción viene acompañada de *apercepción* o conciencia, lo cual se ve con toda claridad en los distintos pasajes de su obra donde nos habla de la infinidad de pequeñas percepciones que se presentan sin ser apercibidas ni reflexionadas[39]. Algo similar se observa en su caracterización de la sensación, concretamente en dos puntos: por un lado, en la conformación de la sensación a partir de infinidad de percepciones pequeñas, de modo que incluso en aquellas sensaciones más claras y distintas encontramos un cierto grado de confusión[40]; por otro lado, en la posibilidad misma de tener sensaciones de las cuales no somos conscientes, como ocurre en el sueño. En palabras de Leibniz:

> Mientras se duerme, nunca deja de tenerse algún sentimiento, más o menos débil, incluso cuando no se sueña. El despertar mismo así lo indica, y cuanto más fácilmente uno puede ser despertado, tanto mayor impresión tenemos de lo que sucede fuera de nosotros, aunque dicha impresión no siempre sea lo suficientemente fuerte como para hacernos despertar[41].

Para hablar de intencionalidad, según lo anterior, no basta hablar de sensación sin más, sino que es necesario analizar, como segundo punto, las condiciones en las que aparece la apercepción, empezando por aquellas que permiten a los animales cierta captación y retención de sus propias percepciones, hasta los *actos reflexivos* que caracterizan a los espíritus[42] y posibilitan la idea de una agencia práctica. En el caso de los animales, cuya naturaleza perceptual se eleva al nivel de la sensación, observamos cierto tipo de conciencia entendida en términos de captabilidad de lo percibido, la cual depende de la fuerza con la que se presenta la percepción, en palabras de Leibniz: «todas las impresiones tienen algún efecto, pero no siempre se pueden captar todos los efectos»[43]. La clave para entender esto, tal y como señala Christian Barth, reside en la memoria, ya que ésta presupone que sólo ciertas per-

[39] Cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Prefacio, Echeverría p. 43; GP V 48.

[40] Cf. *Discours de métaphysique*, §XXXIII, OFC II p. 199; AA VI, 4B, 1582-1583. Algo similar se observa en su *De formis seu attributis Dei*, cuando afirma: «Las cosas sensibles no pueden ser entendidas perfectamente por nosotros, porque para su constitución concurren cosas infinitas, a causa de la divisibilidad al infinito del tiempo y el lugar. En virtud de esto, sucede que la percepción de la cualidad sensible no es una percepción, sino un agregado de infinitas percepciones» (*De formis seu attributis Dei*, OFC II p. 81; AA VI, 3, 515).

[41] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 1, §13, Echeverría p. 119; GP V 104.

[42] Acorde con sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, se llama espíritus a aquellas mónadas o almas «capaces de llevar a cabo actos reflexivos y de considerar lo que llamamos *yo*, sustancia, alma, espíritu: en una palabra, las cosas y las verdades inmateriales; y eso es lo que nos hace capaces de ciencia o de conocimiento demostrativos» (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §5, OFC II p. 346; Robinet I, 39-41).

[43] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 1, §15, Echeverría p. 120; GP V 105

cepciones alcanzan la fuerza mental suficiente para que sus efectos perduren en el percipiente[44]. La memoria, en este sentido, consiste en una percepción cuyo eco perdura durante largo tiempo[45], permitiendo al animal asociar distintas sensaciones que imitan al razonamiento[46], en cuanto que establece ciertas conexiones de contingentes.

En el caso de los espíritus o mónadas racionales, que son los que ahora nos ocupan, la consciencia asume un carácter reflexivo, en virtud de lo cual, como sostiene Leibniz en su *Monadologie*, «podemos pensar en eso que se llama *yo* y considerar que esto o aquello esta en *nosotros*; y así resulta que al pensar en nosotros, pensamos en el ser, en la sustancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial, e incluso en Dios, en tanto que concebimos que lo que en nosotros es limitado en él se encuentra sin límites»[47]. Esto significa, en opinión del hannoveriano, que sólo los espíritus tienen consciencia de su ser, de su obrar y, por tanto, de la cualidad moral de sus actos, pues, tal y como menciona en su *Discours de métaphysique*, «el alma inteligente, conociendo lo que es ella, y pudiendo decir ese *YO*, que dice mucho, no solamente permanece y subsiste en sentido metafísico mucho más que las otras cosas, sino que además pertenece la misma en sentido moral y constituye el mismo personaje»[48]. La intencionalidad, en consecuencia, sólo es posible en cuanto que el sujeto de la acción, como un ser dotado de razón, es capaz de un conocimiento reflexivo suficiente para hablar de sí mismo como una entidad completa.

Con esto quiero decir, a grandes rasgos, que la intencionalidad es de carácter autorreferencial, de modo que sólo podemos hablar de una genuina acción intencional en aquellos casos en los que el sujeto de la acción es capaz de reflexionar sobre sí mismo y, por tanto, de conocer lo que son y lo que hacen. Si bien esto no significa que los animales no-racionales carezcan de cierta percepción del bien y del mal, tal y como se observa en aquel instinto que mueve a todo viviente a buscar su conservación y su bienestar[49], esto tampoco quiere decir que la moralidad esté al alcance de todo ser percipiente, ya que eso, como señala en sus *Remarques sur les Objetions de M. Foucher*, «supone tener razón y conocimiento (reflexivo)»[50]. La reflexividad, además de aludir al carácter intencional de la acción, permite transitar

[44] Cf. C. Barth, «Leibniz on Phenomenal Consciousness», en: *Vivarium*, núm. 52, 2014, p. 343.

[45] *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §4, OFC II p. 345; Robinet I, 33-35.

[46] Cf. *Essais de Theodicée*, Discurso Preliminar, §65, OFC X p. 80; GP VI, 87. Ver también: *Monadologie*, §26, OFC II p. 331; GP VI, 611.

[47] *Monadologie*, §30, OFC II p. 332; GP VI, 612.

[48] *Discours de métaphysique*, §34, OFC II p. 200; AA VI, 4B, 1584).

[49] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, I, 2, §1, Echeverría p. 89; GP V 81.

[50] *Remarques sur les Objetions de M. Foucher*, OFC II p. 257 ; GP VI, 492. El paréntesis es mío.

de la mera espontaneidad a la libertad[51], en cuanto que la deliberación es netamente reflexiva y ésta, entendida como racionalidad práctica, no se limita a lo presente e inmediato, sino que nos conduce al porvenir y a la duración[52]. Algo similar ocurre al distinguir la felicidad del mero placer, como se observa en sus *Essais de Theodicée*:

> No se podría dudar racionalmente de que haya dolor en los animales; pero parece que sus placeres y sus dolores no son tan vivos como en el hombre, porque como no reflexionan no son susceptibles ni del desagrado que acompaña al dolor, ni de la alegría que acompaña al placer. Los hombres están algunas veces en un estado que los aproxima a las bestias, y en el que obran casi únicamente por el instinto y solamente por las impresiones de las experiencias sensuales; en este estado, sus placeres y sus dolores son muy pobres[53].

III. **Identidad práctica y *notio completa***

Ahora bien, una primera clave para entender la diferencia temporal que se presenta entre el instinto, siempre limitado a lo inmediato, y la reflexión, que atiende al porvenir y a la durabilidad, se observa en la capacidad de los espíritus de apercibir su propia existencia como un todo continuo, es decir, la consciencia de la propia individualidad como una entidad completa[54] y, por tanto, de deliberar sobre sobre su existencia como un todo. Esta consciencia reflexiva de su propia existencia no significa que los espíritus aperciban la totalidad de predicados implícitos en su *notio completa*, en cuya realidad la mónada es concebida como *espejo viviente* del cosmos[55], sino en su capacidad de pensarse a sí mismas como una misma entidad, a pesar de la multitud infinita de cosas que entran dentro de su definición.

Si bien es cierto que toda mónada posee dentro de su definición la infinidad de predicados que abarca su entidad completa, tal y como señala en su *Discours de*

[51] No en vano sostendrá en sus *Essais de Theodicée* que «la libertad, como se plantea en las escuelas teológicas, consiste en *la inteligencia,* que encierra un conocimiento distinto del objeto de la deliberación; en *la espontaneidad,* con la que nos determinamos; y en *la contingencia,* es decir, en al exclusión de la necesidad lógico o metafísica. La inteligencia es como el alma de la libertad, y lo demás es como el cuerpo y la base. La sustancia libre se determina por sí misma, y esto según el motivo del bien percibido por el entendimiento, que la inclina sin necesitarla» (*Essais de Theodicée*, III §288, OFC X p. 296; GP VI, 288).

[52] Cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, I, 2, §3, Echeverría p. 90; GP V 82.

[53] *Essais de Theodicée*, III, §250, OFC X p. 270; GP VI, 266.

[54] Ya desde su *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, Leibniz sostendrá que el principio de individuación no puede residir más que en la «entidad completa» (*Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, OFC II p. 4; AA VI, 1, 11), tesis que tendrá vigencia a lo largo de toda su obra (cf. L. B. McCullough, *Leibniz on Individuals and Individuation. The Persistence of Premodern Ideas in Modern Philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 117, 133-134).

[55] Cf. *Monadologie*, §56, OFC II p. 336; GP VI, 616.

metaphysique[56] de 1686 y en su correspondencia con Arnauld[57], no por eso se sigue que toda mónada es capaz de apercibirse como un todo identitario y, por ende, como un mismo sujeto, ya que para eso es necesaria la reflexión.

Incluso cuando esa comprensión de la existencia como un todo identitario se gesta desde la finitud propia de los espíritus, cuyas limitadas capacidades cognitivas les impiden tener un conocimiento claro y distinto de todas las eventualidades futuras[58], los espíritus son capaces de articular su acción en conformidad con una serie de disposiciones habituales racionales que, desde su dimensión normativa, orienten aquella estructura teleológica interna. Así, de la misma manera en que las acciones de una mónada son más espontáneas cuanto menos se encuentra modificada por las cosas exteriores y cuanto más fluyen de su propia naturaleza, los espíritus son más libres cuanto más capaces de deliberar y elegir son, es decir, cuanto más conocimiento tiene[59]. En palabras del hannoveriano: «la máxima perfección del hombre consiste en actuar no sólo libre sino también racionalmente; o, más bien, ambas perfecciones son lo mismo, puesto que uno es más libre cuanto menos perturbado está el uso de la razón por la fuerza de los afectos»[60]. Los espíritus, en este sentido, no sólo transitan de la mera espontaneidad a aquel imperio de sus acciones que anteriormente mencionábamos, sino que también son capaces de reconstruir su propia identidad práctica.

Aunque gran parte de este planteamiento bebe de las fuentes clásicas, particularmente de Platón y de Aristóteles, en quienes Korsgaard misma encuentra formulaciones tempranas de esta identidad práctica[61], la originalidad del planteamiento leibniziano se observa al articular estas nociones de su metafísica en relación con aquella teoría de la expresión supuesta al hablar de la *notio completa*. Esto último, sin embargo, envuelve una amplia variedad de problemáticas y aristas, de las cuales me gustaría resaltar dos: por un lado, la relación de cada mónada con la totalidad del cosmos; y, por otro lado, la relación de los espíritus con la divinidad. Lo primero nos

[56] Cf. *Discours de métaphysique*, OFC II p. 169; AA VI, 4B, 1540.

[57] *Carta de Leibniz al Landgrave Ernst fechada en febrero de 1686*, OFC XIV p. 4; Finster 6; *Carta de Leibniz al Landgrave Ernst para Antoine Arnauld fechada el 12 de abril de 1686*, OFC XIV p. 17; Finster 36; etc. En opinión de Alejandro Herrera, que la notio completa de cada individuo incluya la totalidad de predicados aplicables a cada uno significa que, por seguir su mismo ejemplo, si tomamos a Adán por ejemplo y lo congelamos en cualquier momento de su vida, «tenemos entonces que cada congelamiento de Adán involucra a un Adán dinámico, procesual, es decir, al Adán que se extiende desde el primer instante de su nacimiento hasta el último de su existencia como tal persona» (A. Herrera, «Una ontología neoleibnziana: la teoría de las guisas de Héctor-Neri Castañeda», en: G. Hurtado; O. Nudla (comps.), *El mobiliario del mundo*, México: UNAM-IIFS, 2007, p. 78).

[58] Cf. *Discours de métaphysique*, OFC II p. 191; AA VI, 4B, 1570-1571.

[59] Cf. *Confessio philosophi*, OFC II p. 46; AA VI, 3, 133.

[60] *Advertencias a la parte general de los principios de Descartes*, art. 37, Olaso p. 491; GP IV, 35, 362.

[61] Cf. C.M. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, p. 27ss.

conduce a cuestionarnos, en un sentido más que literal, por el puesto del hombre en el cosmos; mientras que el segundo orienta aquella reconstrucción de nuestra propia identidad práctica y su correspondiente normatividad, no ya exclusivamente en relación a un bienestar general de los espíritus, sino a la capacidad de todo espíritu de entrar en comunidad con el reino de la gracia[62]. A diferencia de las almas, cuya tarea principal es la de ser un espejo viviente del cosmos, los espíritus son imágenes de la divinidad, razón por la cual, según el §83 de su *Monadologie*, son «capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él mediante diseños arquitectónicos, pues cada espíritu es, en su ámbito, como una pequeña divinidad»[63], en especial cuando se vuelve arquitecto de su propio destino.

Será esta primera aproximación a la comprensión leibniziana de la identidad práctica y su consecuente relación con la agencia moral, la que, a modo de conclusión, hace inteligible aquel lema fundamental para entender su filosofía práctica, a saber: *Theoria cum prâxis*.

[62] Tal y como señala en su *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*,cada espíritu «Así, hay que juzgar que el espíritu debe figurar siempre en este universo del modo más apropiado para contribuir a la perfección de la sociedad de todos los espíritus que constituye su unión moral en la Ciudad de Dios. Esta doctrina proporciona también una nueva prueba de la existencia de Dios, que posee una claridad sorprendente. Pues este acuerdo perfecto de sustancias que no tiene ninguna comunicación entre sí no puede provenir más que de la causa común» (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, OFC II p. 248; GP IV, 486).

[63] *Monadologie*, §83, OFC II p. 340; GP VI, 621.

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

LEIBNIZ'S LANGUAGE OF IDEAS: HOW FORCE ILLUMINATES OUR UNDERSTANDING OF INNATE IDEAS

Austen Haynes
Boston University

Scholars have given less attention to Leibniz's theory of innate ideas than many other aspects of his philosophical system. This is surprising because of the integral role the debate over ideas played in the early modern period, and also considering the importance of the nature of ideas to Leibniz's system as a whole. In this paper I will examine what I believe to be a detrimental tendency in Leibniz scholarship to generalize and misunderstand the causal role that perceptions have in relation to innate ideas. In order to provide an adequate understanding of Leibniz's theory of innate ideas, I will appeal to what Leibniz says about force, and the active role that substances have in relation to the attainment of knowledge. From this, I will conclude that force and teleology are integral to explaining innate ideas of Leibnizian substances.

I. The Malebramcheam attack

In his paper, «Leibniz and Malebranche on Innate Ideas»,[1] Nicholas Jolley presents four arguments given by Leibniz's contemporary, Nicolas Malebranche, against innate ideas. At first glance, it is natural to be unsure just what kind of doctrine of innateness Malebranche is attacking. However, in *The Search After Truth*, Malebranche makes it clear that the theory he is attacking is a strong doctrine of innateness which holds that «*all* ideas are innate or created with us»[2]. Thus, the

1 The contents of this 1988 paper appear again in Jolley's 1998 book, *The Light of the Soul*.
2 SAT 226.

objections given by Malebranche against theories of innate ideas apply to Leibniz, since there is no doubt that he holds *all* ideas to be innate[3].

I am specifically interested in the second Malebranchean objection that Jolley emphasizes[4], and Jolley's proposed solution for how Leibniz might counter this objection. The overarching principle of Malebranche's dissatisfaction with innate ideas is his anti-psychologism. Psychologism is the view that the concepts of logic and epistemology are reducible to the concepts of psychology[5]. In other words, an *idea* is nothing other than a *mental act*. How Leibniz counters this claim of psychologism will be discussed in the next section[6]. For Malebranche, the *thinking* of *x* and the *idea* of *x* must be distinguished, because the *thinking* is a modification of the mind, and the *idea* is an abstract entity, and modifications of the mind are not sufficient to account for ideas that exist above these thinkings. Thus, Malebranche holds that any talk of items being *in* the mind (including innate ideas) can only include the mind's modifications. Since ideas are not modifications, according to Malebranche, there are no innate ideas.

It is within this framework that an integral step in the early modern debate over innate ideas can truly be said to begin. As Jolley aptly points out, even Descartes might grant everything Malebranche has said so far[7], but the important early modern doctrine of innate ideas as dispositions enters the spotlight in the context of this debate. In this way, holding innate ideas to be dispositions can provide a defense of innate ideas which escapes the charge of psychologism[8]. According to this theory, an idea is not a mental act, but a disposition to have certain mental states under certain conditions. Thus, we can also justifiably say that innate ideas persist over time, because it is the dispositions, not thoughts or perceptions, that persist.

But Jolley emphasizes the next Malebranchean objection as exposing the theory of innate ideas to be «in danger of being explanatorily empty»[9] Once we expel

3 All ideas and perceptions of monads are contained in their complete concept. Metaphysically, Leibniz is committed to a radical form of innateness. Cf. NE II.i.2; RB 111. Compare a note by Leibniz in his *Critical Thoughts on the General Part of the Principles of Descartes*, where Leibniz says: «In a certain way all ideas are innate in us, nor can the senses do anything else but to turn the mind to them…» (L 410-411).

4 Jolley (1988), 76-79.

5 *Malebranche and Method* in *The Cambridge Companion to Malebranche*, 16. The term 'psychologism' is used by Nicholas Jolley and Thomas Lennon.

6 Leibniz addresses this in DM 26, and esp. DM 28-29.

7 Jolley (1988), 76-77.

8 Cf. Descartes' *Comments on a Certain Broadsheet*; CSM I. 293-311. Note that Malebranche's upcoming attack is supposed to reveal an inconsistency in the Cartesian theory of innateness, but this does not apply to Leibniz. Cf. SAT 622.

9 Jolley (1988), 78.

psychologism from the theory of innate ideas, Malebranche holds that it is quite inadequate as a theory of how we acquire ideas. Jolley's decisive point is that the innatist is trapped in a vacuous explanation. For, according to Jolley, the theory of innate ideas is intended to state at least a condition that is causally necessary for the existence of certain thoughts, and therefore must be contentful[10]. Jolley concludes that this second Malebranchean attack shows the innate idea defense of idea acquisition to be empty in that it resorts to talk of faculties. Note that Jolley speaks rather loosely of *faculties* here; what he refers to are *dispositions* or *tendencies*. To summarize the controversy, Jolley interprets Malebranche as exposing the theory of innate ideas as falling back into a defensive mode once the psychologism issue is stressed. Once the debate ensues in this context and the defender of innate ideas is 'forced' to resort to talk of innate ideas as dispositions, Malebranche exposes the theory as having no content. Indeed, Malebranche insists that it *must* have content and therefore cannot be grounded in mere dispositions, and presupposes non-dispositional properties. According to Jolley, it is far from clear how one can speak of persistent structural modifications when the subject is an immaterial mind[11]. But this claim does not seem clear at all, and Jolley's support for it rests on Malebranche's view that faculties must be grounded in non-dispositional properties of the mind. Before discussing how the notion of force can help strengthen Leibniz against Malebranche's attacks on innate ideas that he took very seriously, I must discuss Leibniz's theory of innate ideas and their *ground*.

II. Ideas and innate ideas

A preliminary classification of what exactly an *idea* is for Leibniz, and an examination of some of Leibniz's earliest statements on ideas, in contrast to his later views will give a clearer conception of what he thinks an idea is[12]. Leibniz's earlier statements on ideas are typically general and ambiguous, but he surprisingly offers multiple statements on what an idea is in the earliest of his writings, as early as the age of twenty-two: «The idea is the union of God with creature»[13]. «For the divine mind consists of the ideas of all things»[14]. «The substance of things is an idea»[15].

10 *Ibid.*, 78.

11 *Ibid.*, 78.

12 There has been a popular interpretation of Leibniz that his mature idealistic metaphysics of monads as simple substances with the ingredients of perception and appetite is inconsistent with his views during what is called the «middle period» (mid-1680s-1704). I follow Robert M. Adams in rejecting this interpretation (cf. Adams 1994, 308ff.), and think there is no inconsistency between Leibniz's views on ideas between these periods either.

13 L 116.

14 *Ibid.*, 118.

15 *Ibid.*, 118.

«Ideas are unities of mind and body, as angles are unities of points and lines. Ideas are the same as the substantial forms of things. Thus ideas are in God as all action is in an agent, and as creation is in God. If it is asked whether an idea is created or not, I reply, is the created a creature or not?»[16] Interestingly, while I do not see the first two passages quoted as being inconsistent with Leibniz's later views, the latter passages are certainly inconsistent with Leibniz's later and developed theory of ideas. In order to demonstrate precisely why this is the case, we must look to some later passages by Leibniz that are rarely quoted.

Leibniz was certainly influenced by Spinoza in his earlier years, which is evident both from his historical involvement with Spinoza personally and from the Spinozistic flare of some of his earlier writings. So it is no surprise that some explicit statements against his earlier views on ideas are found in his writings on Spinoza's philosophy, where he is notably troubled by Spinoza's claim that «the mind is an idea and does not have ideas»[17]. The earliest is from Leibniz's notes on Spinoza's *Ethics* itself. Leibniz's response to Spinoza's 2p12[18] is that «Ideas do not act. The mind does. The whole world is indeed the object of each mind. The whole world in a certain way is perceived by any mind whatever. The world is one, and nevertheless minds are diverse. Therefore the mind is made not through the idea of the body, but because God in various ways intuites [*sic*] the world as I do a city»[19]. This early statement by Leibniz, while going against some of his earlier views, also anticipates some of his important later views. For example, John Locke wrote in his *Essay Concerning Human Understanding* that an idea is the object of thinking. Leibniz, in his *New Essays on Human Understanding*, agrees with this point, but stresses that this is only a satisfactory conception of an idea if we add that it is an *immediate inner* object[20] and that it expresses the nature or quality of things. What Leibniz says in the rest of this passage is significant, and I will quote it in full:

16 *Ibid.*, 120.

17 AG 280.

18 The passage reads: «Whatever comes to pass in the object of the idea, which constitutes the human mind, must be perceived by the human mind, or there will necessarily be an idea in the human mind of this occurrence. That is, if the object of the idea constituting the human mind be a body, nothing can take place in that body without being perceived by the mind».

19 *The Philosophical Works of Leibnitz*, 25.

20 The importance of this aspect of ideas is later expressed by Leibniz is the *New Essays* in the context of definitions: «Thus definitions can be said to include intuitive knowledge in cases where their possibility is straight away apparent. In this fashion all 'adequate' definitions contain primary truths of reason, and hence intuitive knowledge. Finally we can say in general that all the primary truths of reason are immediate with the *immediacy of ideas*». NE IV.ii.1; RB 367. While primary truths of reason are connected to the *immediacy of ideas*, primary truths of fact are connected to the *immediacy of feeling*.

> If the idea were the *form* of the thought, it would come into and go out of existence with the actual thoughts which correspond to it, but since it is the *object* of thought it can exist before and after the thoughts. Sensible outer objects are only *mediate*, because they cannot act immediately on the soul. God is the only *immediate outer* object[21]. One might say that the soul itself is its own immediate inner object; but that is only to the extent that it contains ideas. i.e. something corresponding to things[22]. For the soul is a little world where distinct ideas represent God and confused ones represent the universe[23].

This later passage certainly contradicts some of Leibniz's earliest statements about ideas, but I hold that it does not conflict with Leibniz's comment on Spinoza's proposition concerning ideas. On the contrary, I see these two passages as being explicitly consistent. An idea is that which is the object of thought, which was as important for Leibniz in 1704 when he wrote the *New Essays* as it was for him in 1679 in his comments on Spinoza[24]. Even as early as 1676, Leibniz had said that an idea is «that by which one perception or thought differs from another with respect to its object»[25]. Another rarely cited passage by Leibniz on ideas is again found in his comments on Spinoza, but this time twenty-eight years later (in 1707 rather than 1679). Here, his criticism of Spinoza on ideas reflects his much earlier attack:

> The soul is not an idea, but the source of innumerable ideas. For, over and above a present idea, the soul has something active, that is, the production of new ideas. But, according to Spinoza, at any given moment, a soul will be different, since, when the body changes, the idea of the body is different. Hence, we shouldn't be surprised if he takes creatures for vanishing modifications. Therefore, the soul is something vital, that is, something that contains active force[26].

This passage opens up numerous pathways, as it further reflects his criticism of Malebranche, and a break with many of his earlier statements on mind-body relation. But most significantly, I believe that although it is given with the mature Leibniz's terms of force to express the activity of substances, it harmonizes with his much earlier comment on Spinoza concerning ideas. To further emphasize a link between these two passages twenty-eight years apart, I will stress that in the later passage Leibniz is commenting on 2p13, while the earlier one he is commenting on 2p12. In the earlier comments on Spinoza's *Ethics*, Leibniz did not have anything of

21 Leibniz had explicitly made this point in DM 28.

22 Cf. DM 29.

23 NE II.i.1; RB 109.

24 This is significant because one of the most important statements on ideas by Leibniz comes from the previous year (1678).

25 L 154.

26 AG 277.

great importance to say on 2p13, but his later passage on 2p13 harmonizes with his earlier concerns over 2p12. Both passages stress that the soul is not an idea, and it is the mark of being a mind that it is the *source* of these *ideas*, which are the objects of thought. The source of activity is not in the ideas themselves, so the ideas do not constitute a substance. Since ideas are not the source of activity or force, the production of ideas themselves requires a substance, specifically a mind, to explain it. Thus, Leibniz criticizes Spinoza's view in a similar vein to his criticisms of Malebranche, remarking that it is no wonder he takes creatures to be *vanishing modifications*[27].

Turning to some more late passages, we see another explicit link between active force and ideas in Leibniz. In the correspondence with De Volder, Leibniz says on July 6, 1699, that:

> An idea is, so to speak, something dead and intrinsically unchangeable, like a figure. By contrast, the soul is something living and full of activity, and in this sense I do not say that it is some one idea, which tends towards change from itself, but that various ideas succeed one another, one of which can, nonetheless, be inferred from another. Indeed, in another sense of the word, I could say in a way that the soul is a living, i.e., substantial, idea, but it would still be more proper to call it an idea-forming substance[28].

This passage is before the «late period», but I hold that not only is it perfectly consistent with the later passages I have cited, but that it is consistent with the significant passages I have cited from the early period. All of these passages agree about the nature of an idea, specifically that in itself it is something dead and unchangeable, and that it requires a soul, because souls have inherent activity due to their force according to Leibniz. The language that Leibniz uses throughout the years is striking when he describes the contrast between the *dead* and *unchangeable* idea and the *living* and *active* soul, and this contrast that Leibniz had emphasized in 1679 in his comment on Spinoza. In a certain sense, we might think of the monad as unchangeable as a complete concept, but what Leibniz says makes sense when we consider that at each moment the monad is striving for the best: its will is prompted to action only by a representation of the good. This is supported by a statement Leibniz makes in his *New System*: «[T]he nature of substance necessarily requires and essentially involves progress or change, without which it would not

[27] Leibniz sometimes uses the term «phantasms» to describe these fleeting or vanishing modifications, for example in *On Nature Itself*; AG 160. Cf. Letter to Johann Bernoulli, August-September 1698; AG 167.

[28] De Volder Correspondence, 109-111. De Volder had said to Leibniz in the 18th letter that «I do not think that there is one idea that intrinsically tends towards change, just as there is not one part in the machine that changes intrinsically».

have the force to act»[29]. It is not the idea that is doing the prompting or acting, except as an *occasional cause*.

Now that I have at least justified the plausibility of a connection between what Leibniz says from the late-1670s through the late period, I will turn to the most important statements made by Leibniz on ideas. In 1678, Leibniz wrote a very short piece called *Quid sit Idea?*, which gives a clear and important explanation of ideas. Here Leibniz stresses the important point that he is not guilty of psychologism:

> There are many things in our mind, however, which we know are not ideas, though they would not occur without ideas—for example, thoughts, perceptions, and affections. In my opinion, namely, *an idea consists, not in some act, but in the faculty of thinking*, and we are said to have an idea of a thing even if we do not think of it, if only, on a given occasion, we can think of it[30].

This clearly marks Leibniz as holding a dispositional account of ideas, and this passage among many others implies as much. In the paragraph preceding the quote above, Leibniz is clear that «by the term *idea* we understand *something which is in our mind*. Traces impressed on the brain are therefore not ideas, for I take it as certain that the mind is something other than the brain or a more subtle part of the brain substance»[31].

Further, there are two significant passages where Leibniz distinguishes two senses of an idea. First, in a passage as early as 1676 Leibniz says:

> Idea can be taken in two senses; namely, for the quality or form of thought, as velocity and direction are the quality and form of movement; or for the immediate or nearest object of perception. Thus the idea would not be a mode of being of our soul. This seems to be the opinion of Plato and the author of the *Recherche*. For when the soul thinks of being, identity, thought, or duration, it has a certain immediate object or nearest cause of its perception. In this sense it is possible that we see all things in God and that the ideas or immediate objects are the attributes of God himself.[32]

[29] *New System*; AG 144.

[30] L 207.

[31] *Ibid.*, 207.

[32] Leibniz has a similar consolation with the Malebranchean *vision in God* in the *Discourse on Metaphysics*. It is easy to disregard the importance of this section, the passage from 1676, and others like it, but there is certainly an important sense for Leibniz in which we do see all things in God, but just not in the radical way that Malebranche proposes. Cf. Adams (1994) ch. 7, esp. pgs. 186-189. DM 28 reads: «Now, in rigorous metaphysical truth, there is no external cause acting on us except God alone, and he alone communicates himself to us immediately in virtue of our continual dependence. From this it follows that there is no other external object that touches our soul and immediately excites our perception. Thus we have ideas of everything in our soul only by virtue of God's continual action on us, that is to say, because every effect expresses its cause, and thus the essence of our soul is a certain expression, imitation or image of the divine essence, thought, and will, and of all the ideas comprised in it. It can

> These formulas or modes of speaking contain some truth, but to speak correctly it is necessary to give constant meanings to the terms[33].

Much later, in his *Discourse on Metaphysics*, Leibniz repeats this same point:

> In order properly to conceive what an idea is, we must prevent an equivocation. For some take the idea to be the form or difference of our thoughts, and thus we have an idea in the mind only insofar as we think of it; every time we think of it again, we have other ideas of the same thing, though similar to the preceding ideas. But it seems that others take the idea as an immediate object of thought or as some permanent form that remains when we are not contemplating it. And, in fact, our soul always has in it the quality of representing to itself any nature or form whatsoever, when the occasion to think of it presents itself. And I believe that this quality of our soul, insofar as it expresses some nature, form, or essence, is properly the idea of the thing, which is in us and which is always in us, whether we think of it or not. For our soul expresses God, the universe, and all essences, as well as all existences[34].

Thus, Leibniz is consistent that there are two senses in which we can speak of an idea, but it is the second sense, that an idea is the immediate object of thought (rather than the form of thought), that is truly what an idea is.

Now that I have given ample continuity over what an idea is in different periods of Leibniz's thought, I will now give a brief overview of what an *innate* idea is. First, returning to his *Quid sit Idea?* from the early period, Leibniz says in the last paragraph:

> That the ideas of things are in us means therefore nothing but that God, the creator alike of the things and of the mind, has impressed a power of thinking upon the mind so that it can by its own operations derive what corresponds perfectly to the nature of things. Although, therefore, the idea of a circle is not similar to the circle, truths can be derived from it which would be confirmed beyond doubt by investigating a real circle[35].

---

then be said that God is our immediate external object and that we see all things by him. For example, when we see the sun and the stars, it is God who has given them to us and who conserves the ideas of them in us, and it is God who determines us really to think of them by his ordinary concourse while our senses are disposed in a certain manner, according to the laws he has established. God is the sun and the light of souls, the light that lights every man that comes into this world, and this is not an opinion new to our times». In DM 29 Leibniz stresses that we still think immediately through our own ideas, and not through God's ideas. Among other things, Leibniz did not want to appear to be committing *ontologism*, which St. Augustine long before him made sure he avoided, and figures like Malebranche and Arnauld were certainly aware of this also.

33 L 155.

34 DM 26; AG 58.

35 L 208.

This is the closest statement from the early period of an innate idea, though it is not explicitly clear[36]. Nevertheless, I find this to be entirely consistent with the later Leibniz's statements on ideas and innate ideas. Consider the following two passages, the first a very clear statement on innate ideas from a letter to Thomas Burnett in 1703, and the second being Leibniz reminding Locke in the *New Essays* about how ideas are inherent within us:

> In our mind there is not only a faculty, but also a disposition to knowledge, from which innate knowledge can be derived. For all necessary truths derive their proof from this internal light, and not from the experiences of the senses, which merely give us the occasion for thinking of these necessary truths and can never prove a universal necessity, giving us only inductive knowledge from some examples and probability in others yet untried»[37].
>
> Our certainty would be small, or rather non-existent, if it had no foundation of simple ideas except the one deriving from the senses. Have you forgotten, sir, how I have shown that ideas are inherently in our mind, and that even our thoughts come to us from our own depths without any other created things' being capable of any immediate influence on the soul? Also, our certainty regarding universal and eternal truths is grounded in the ideas themselves, independently of the senses, just as pure ideas, ideas of the intellect—e.g. those of *being*, *one*, *same* etc.—are also independent of the senses[38].

In these two passages where Leibniz is specifically speaking about innate ideas, there is a striking similarity to his statements on ideas in 1678. Recall, in his *Quid sit Idea?* Leibniz had emphasized not only that ideas are something *in* our mind and not impressions on the brain, and the dependence of thoughts[39], perceptions[40], and affections[41] on ideas, but also that an *idea* is not some act, but the faculty of

[36] I find it useful to compare this passage with NE I.i.5; RB 79-80: «The mind is capable not merely of knowing them, but also of finding them within itself. If all it had was the mere capacity to receive those items of knowledge—a passive power to do so, as indeterminate as the power of wax to receive shapes or of a blank page to receive words—it would not be the source of necessary truths, as I have just shown that it is. For it cannot be denied that the senses are inadequate to show their necessity, and that therefore the mind has a disposition (as much active as passive) to draw them from its own depths; though the senses are necessary to give the mind the opportunity and attention for this, and to direct it towards certain necessary truths rather than others».

[37] AG 285. Cf. NE Preface; RB 49.

[38] NE IV.iv.5; RB 392.

[39] Cf. NE II.i.23; RB 119: «For I believe that we are never without ideas, never without thoughts, and never without sensations either. But I distinguish ideas from thoughts. For we always have all our pure or distinct ideas independently of the senses, but thoughts always correspond to some sensation».

[40] Cf. NE II.xiv.16; RB 152: «A train of perceptions arouses the idea of duration in us, but it does not create it».

[41] Cf. *On What is Independent of Sense and Matter*; AG 191: «Yet agree that, in the present state, the external senses are necessary for our thinking, and that if we did not have any, we would not think.

thinking, and our having an idea consists in our power to draw it from our own depths on a *given occasion*. This is precisely the same sense of idea that Leibniz speaks of when discussing their innateness. In the passage quoted above from the *New Essays* Leibniz even makes an analogy between the *grounding* of knowledge as being *in* the ideas and our pure intellectual ideas being independent of the senses. I will now turn to the nature of this grounding of ideas.

III. **Grounding innate ideas**

Now that the sense in which Leibniz speaks of ideas and their innateness has been given, I can return to Jolley's account and discuss the *ground* of these innate ideas. In a certain sense, I hold that the account given by Jolley (and his appeal to C. D. Broad) on mental dispositions is suspect. This is due to the fact that Jolley (and Broad) hold mental dispositions to be tendencies which produce a *perception* if certain other *perceptions* are present[42]. However, Jolley stresses a Malebranchean objection that mental dispositions must be grounded in non-dispositional properties (in order to avoid the appeal to *occult qualities*, which Leibniz is well aware of, and which is reasonable). The problem, however, is when Jolley grounds these in *perceptions*. Jolley is quite unclear about the nature of this grounding, but he appears to be speaking in terms of *efficient* causation, which seems implausible. The account Jolley gives would only work if these *perceptions* were themselves some kind of *tendency*. The problem for Jolley is that they are not a kind of tendency. Perceptions in fact include some kind of dependent element. It would be quite folly to put appetitions *inside* the perceptions and say that perceptions are a state that has a dependent element *and* a tendency towards the next perception.

It often happens that people talk about the activity within minds as if perceptions are *efficient causes* of the next perception. While a lot of people think this way, there are good reasons to deny it. For in Leibniz's account, if perceptions are the efficient causes of the next perception, then you would not even need *appetition*[43]

But that which is necessary for something does not, for all that, constitute its essence. Air is necessary for our life, but our life is something other than air. The senses provide us material for reasoning, and we never have thoughts so abstract that something from the senses is not intermixed with them; but reasoning requires something else besides that which is sensible».

[42] This also seems to lead to an infinite regress, for weren't those latter perceptions themselves produced by a mental disposition when still further perceptions were present and so on, *ad infinitum*? If not, then are some perceptions produced by mental dispositions and others not? This might cap the regress but does so seemingly at the cost of arbitrariness. Thus, it is an incoherent account of Leibniz.

[43] PNG 2; AG 207: Appetitions are the tendencies from one perception to another, and are the principles of change. Appetitions are the central support for Leibniz's metaphysical system, as they are what keeps his substances from being changeless and from falling into Spinozism or occasionalism, where these supposed monads would be nothing but fleeting modifications.

after all, and it would be fine if appetitions were absent from the picture. But this would be inconsistent with some of the most important passages in Leibniz, as he speaks of *appetition* and *perception* as the fundamental ingredients of minds and substance in general[44]. Further, even if perceptions themselves strive for something, you can still distinguish *conceptually* between the representation and the appetition or tendency for something new. The tendency and representation would be two different things.

In the Leibnizian system the only things that can be *efficient causes* or that can produce anything are substances. The substance is the efficient cause of all its perceptions. The perceptions themselves do not cause anything *efficiently*, though they might be *occasional causes*. It is of great importance to stress that perceptions are *modifications*. Since only substances can really be true causes, modifications cannot even efficiently cause other modifications. In the strictest sense, perceptions are not efficient causes of other perceptions. What it means for a substance to have properties is for it to produce those properties (modifications). Even if perceptions could cause other perceptions, one might still want to know why that perception causes this perception rather than some other one? On account of all of this, there has to be some *tendency*, which is an independent element. Leibniz might agree with the Malebranchean objection that Jolley emphasizes with respect to material things, but not with respect to *minds*. With minds as active substances, dispositions and strivings are fundamental. What is left to explain is how this notion of force plays out within this context.

IV. **Monadic force**

The problem concerning force can be stated as follows: One might think that appetitions are not fundamental to ideas because they flow from the nature or essence of the thing. However, in a way they are grounded in something, which is *primitive force*. Even the primitive force is a force, so it is fundamental. Appetitions may be *derivative forces*, so they are not fundamental in that sense, but they are not grounded in anything non-dispositional. The forces are grounded in other forces.[45] Unlike the Cartesian world, where there is an emphasis on the quantity of motion that is conserved, in the monadic world force is fundamental to the physical world and the interplay of forces can replace the interplay between quantities of motion. Leibniz would hold that the Malebranchean objection Jolley stresses only applies

[44] PNG 4; AG 208.

[45] The absence of the fundamentality of forces in the mechanistic account marks Leibniz's belief in its inadequacy. The mechanist view only has matter and motion, and no force. This is where the Cartesians are in error, for they need something that has force, and Leibniz held that this force can only be immaterial things, and that's why he rejects the Cartesian view.

to physical things and to the mechanistic worldview, not to souls. For Descartes, mechanistic interactions are just explained by geometrical laws governing extension. For Leibniz, however, one needs something over and above these geometrical laws to explain the interaction of bodies: *force*[46].

Leibniz, speaking of his motivation to rehabilitate *substantial forms*, rendering them intelligible, says that he found their nature to consist in *force*, and «that from this there follows something analogous to sensation and appetite»[47]. This passage clearly implies that if the nature of substantial forms consists in force, then the bottom level is not really perceptions. Even in the *Discourse on Metaphysics*[48] Leibniz emphasizes the active power of minds in relation to dispositions and ideas. It is extremely difficult to explain how the force of these immaterial things relates to the force in bodies. While this has to be considered, it does not have to be stressed greatly since we are specifically concerned with minds, and I believe Leibniz is an idealist, so minds are more important in regard to this.

In corporeal substance there is an equivalent to appetition, just as there is an equivalent to perception. This makes sense when you consider that if you have force in bodies, then you have something like appetition in minds. Likewise, perceptions are analogous to the intrinsic properties of bodies. Appetition is a kind of force (derivative force), but the derivative forces are in some way grounded as modifications in the primitive force[49]. Appetitions are modifications of primitive force. Primitive (active and passive) force is just the nature of the substance, and what a substance fundamentally is.

Active and passive force does not correspond to clear and distinct perceptions. One way to think about this is that perceptions are in a way passive forces that are limiting the active force. Which new perception you will reach and what this active force will lead to depends on what other perceptions there are. So they limit each other and play the role of these passive forces, and it does not matter whether they are distinct or not. Activity is in the appetitions as the derivative active forces, and

[46] Robert M. Adams sums this up clearly: «The one thing in what we know of the physical world that is more real than extension and its modes, according to Leibniz, is force. Hence it is as a science of forces, rather than as a science of motions and other modes of extension, that physics is a study of reality; dynamics, the theory of forces, takes pride of place in Leibnizian physics». Adams (1994), 311.

[47] *New System*; AG 139.

[48] DM 29.

[49] Primitive force is the source of activity and passivity, which is described as the law of the series. (L 533) Primitive force is divided into (1) primitive active force, and (2) primitive passive force. Aside from primitive force, there is also derivative force, which Leibniz defines as a momentary state combined with a tendency to change, remarking that every present is great with the future. While derivative force is an instantaneous effort, action requires time. Leibniz describes derivative force (or accidental force) as a modification of primitive force analogous to how shape is a modification of extension. (G 3.457).

perceptions are just limiting that active force. The will and the intellect relate to appetitions and perceptions. Some perceptions are intellectual perceptions if they are clear and distinct, and we understand them to a certain degree. But some perceptions are not intellectual. Some are just not understood by the intellect, and are just in the imagination or unconscious. Anything classified as an intellectual perception cannot be unconscious. Imagination, common sense, and sense perceptions are all distinct from the intellect. You can have intellectual thoughts about things from the senses, but sense perception itself is not part of the intellect.

Though Leibniz is no complete Aristotelian (Plato certainly influenced some of his views just as significantly), still he often expresses the influence of Peripatetic philosophy. It is useful to give an Aristotelian analysis of Leibniz's conception of ideas, as it may give a clearer expression of how teleology fits into this view. Within this context, we can take the transition from an unconscious to a conscious perception, and ask about the causality of this transition. We can say that the *efficient cause* is the substance with a certain appetite. Both Aristotle and Aquinas had held that appetite, inclination, or tendency, arises out of every form (even an elicited form, for example, if a sheep sees a wolf, it runs away as an appetite). The *material cause* is always the thing that remains throughout the change. You have the same mental substance or soul. Roughly speaking, you also have this objective essence side of the idea. The objective side is the same idea, and it is unconscious at one point and conscious at another. The substance and the perception in itself remain as a substrate of the change. The *formal* and *final cause* is the conscious perception it is aimed at.

A very fruitful passage from a letter to Nicolas Remond in 1715 supports the view that appetition is a source of not only our active states, but also of our passive ones (that is, their distinct and confused perceptions): «Since all monads (except the primitive one) are subject to passions, they are not pure forces; they are the foundations not only of actions but of resistance and passivity, and their passions are found in their confused perceptions»[50]. I think this is the right way to look at the role of perceptions in monads, and gives clarity as to how we can make sense of passivity in a monadic world.

From this passage we can form a clearer picture of how changes in perception within the monad play out. In the *Monadology*[51] Leibniz describes all natural changes within a monad as having a source in an *internal principle*. There is strong reason to say that this principle is nothing other than primitive force, which itself is the permanent principle of activity and passivity. Further, the modification of primitive force, which consists of derivative forces which are momentary, are the *tendencies* to change in the monad. I hold that this is a strong case for what appetitions are.

50 L 659.

51 *Monadology* 11; AG 214.

The combination of the perception as the monad's representative *state* and the appetition as the *tendency* to change that accompanies the perception, results in derivative force[52]. Monads, further, are not pure forces, and there is a significant role which passive force plays in the psychology of monads[53]. In light of the passage from Leibniz's letter to Remond, a strong case can be made for the view that primitive and derivative passive power lies behind the progress or unfolding of the mind's passions[54]. Leibniz refers to conflicts among tendencies in the the *Monadology*, and says: «it is true that the appetite cannot always completely reach the whole perception toward which it tends, but it always obtains something of it, and reaches new perceptions»[55]. Similarly, in the *New Essays* Leibniz says: «Various perceptions and inclinations combine to produce a complete volition: it is the result of the conflict amongst them»[56].

I hold that appetitions are fundamental to explaining not only the change in perceptual states of monads, but also the ideas of which our perceptions depend, which are in a special sense innate. A continuity of what an idea is from some earlier texts to the end of Leibniz's life opens the door to a reconsideration of the role that activity (and thus force) plays in Leibniz's metaphysics. As a result, I have shown that this activity or force is essentially tied to appetition, and our passivity can also be explained by conflicts among these forces. Thus, an emphasis on the crucial ingredient of monads, appetitions, can help make sense of our innate ideas in a way that I think has not been drawn forth by commentators on Leibniz.

Abbreviations

AG *Philosophical Essays*. Translated and edited by Roger Ariew and Dan Garber. Indianapolis: Hackett, 1989.

CSM *The Philosophical Writings of Descartes*. Translated and edited by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. 3 Volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Cited by volume and page number.

[52] L 533.

[53] These last points are inspired by Mark Kulstad's *Appetition in the Philosophy of Leibniz*. His is the only paper I have found that gives a central role to appetitions in general, and the only one that describes the relation of appetition to passivity in perceptions and monadic psychology.

[54] I think the word passions is the right phrase here, cf. Kulstad (1991), 138-139.

[55] *Monadology* 15; AG 215.

[56] NE II.xxi.39; RB 192. I would further like to point out that there is an analogy between the conflict in the physical world and the mental one. In the world of bodies, there is conflict between forces, while in the monads there is conflict between appetitions. Robert M. Adams and Mark Kulstad are the only two people who have significantly been drawn to this point, as far as I can tell, but neither have done so within the context of ideas and their innateness in Leibniz. I hold that this analogy points back to a reconsideration of efficient and final causes in Leibniz. There is a mirroring between the teleological realm of monads and the mechanistic realm efficient causation in bodies.

DM *Discourse on Metaphysics*. Cited by section number. Translation from AG.
G *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. 7 vols. Edited by C. I. Gerhardt. Berlin, 1875-90. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1965. Cited by volume and page number.
L *Philosophical Papers and Letters*. Edited and translated by Leroy E. Loemker. 2nd ed., Dordrect: D. Reidel, 1969.
NE/RB *New Essays on Human Understanding*. Translated by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
PNG *Principles of Nature and Grace, Based on Reason*. Cited by section number. Translation from AG.
SAT *The Search after Truth*. Translated by T. M. Lennon and P. J. Olscamp Columbus: Ohio State University Press, 1980.

References

Adams, Robert M. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Bolton, Martha. *Metaphysics and Psychology in Leibniz's Theory of Ideas*. Paper presented at Yale's 2012 Leibniz Workshop on October 6, 2012.

Borcherding, Julia. The Nature of Things and the Nature of Mind: Leibniz on Self-Knowledge as a Source of Metaphysical Insight. M.A. Thesis, University of Berlin, 2010.

Broad, C. D. *Leibniz: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Ebbersmeyer, Sabrina. *Leibniz on the Dynamics of the Human Mind*. Paper presented at Yale's SEMPY on November 16, 2012.

Jolley, Nicholas. Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding. Oxford: Clarendon Press, 1984.

—. *Leibniz and Malebranche on Innate Ideas*. Philosophical Review, 97 (1988): 71-91

—. The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes. Oxford: Oxford University Press, 1998.

—. *Leibniz*. New York: Routledge, 2005.

Jolley, Nicholas (ed.). 1995. *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kulstad, Mark. *Appetition in the Philosophy of Leibniz*. Mathesis rationis: Festschrift für Heinrich Schepers. Münster: Philosophia, 1991: 133-52.

Leibniz, Gottfried. The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence between Leibniz and Johann Bernoulli. Translated and edited by Paul Lodge. New Haven: Yale University Press, 2013.

—. *The Philosophical Works of Leibnitz*. Translated by George Martin Duncan. Tuttle Morehouse & Taylor Company, 1908.

—. Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom on Man and the Origin of Evil. Translated by E. M. Huggard. La Salle, IL: Open Court, 1985.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by P. Nidditch. Oxford, Oxford University Press, 1975.

McRae, Robert. Leibniz: Perception, Apperception, and Thought. Toronto: Toronto UP, 1976.

Nadler, Steven. *Malebranche and Ideas*. New York: Oxford University Press, 1992.

Nadler, Steven (ed.). *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. 2nd ed., London: Allen & Unwin, 1937.

Simmons, Alison. Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation, and Consciousness. Philosophical Review, 110 (2001): 31-75.

Spinoza, Baruch. *The Collected Works of Spinoza*. Translated and Edited by Edwin Curley. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1985.

APROXIMACIONES A UNA CONCEPCIÓN HUMEANA SOBRE EL LENGUAJE

Sara Paola Mateos Gutiérrez
Universidad Iberoamericana-Puebla

Abstract:
The study of language does not occupy, certainly, a special or less explicit place in the David Hume's philosophy. Therefore, this paper expects to be an exploration from his Treatise of Human Nature about their ideas about it, based on his theory of knowledge.
Keywords: *language, Hume, perceptions, ideas, impressions.*

Resumen:
El estudio del lenguaje no ocupa, ciertamente, un lugar especial o al menos explícito en la filosofía de David Hume. Por ello, este trabajo pretende ser una exploración, a partir de su Tratado de la naturaleza humana, sobre sus ideas respecto a él, tomando como base su teoría del conocimiento.
Palabras clave: *lenguaje, Hume, percepciones, ideas, impresiones.*

Introducción

Si consideramos ampliamente a toda filosofía como concepción de la vida y del hombre, nos será posible rastrear en cualquiera de ellas, ya sea en mayor o menor grado, el estudio de aquello que afecta o constituye la índole humana. En ese sentido, el lenguaje sería un elemento crucial de análisis, puesto que el hombre es en esencia, siguiendo a Aristóteles, un animal con *logos* (lenguaje e intelecto).

El lenguaje es el eje transversal sobre el que se formulan, resuelven y modifican los problemas filosóficos, al estar ininterrumpidamente presente en el proceso del conocimiento. Según Gadamer[1], no ha sido, al menos durante la mayor parte de la historia del pensamiento occidental, un tema principal de discusión. Sin embargo, en el siglo XX el lenguaje será ineludible, aunque no visto de una manera unívoca,

[1] Ha.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, 2004, p.146.

tanto por analíticos como por continentales. Sería muy impreciso afirmar la ausencia del problema del lenguaje en las épocas precedentes. Es cierto que los estudios no estaban sistematizados como tal en una Filosofía del lenguaje o una Lingüística, mas su valor como precedentes para que estas disciplinas se consolidaran es inestimable, según podemos apreciarlo en la *Historia de la filosofía del lenguaje*, de Mauricio Beuchot.

Por otra parte, Ricoeur ya ha señalado que la decisión de escribir un libro —en nuestro caso un ensayo— nunca es del todo justificada, «pero el filósofo, él menos que nadie, puede rehusarse a dar sus razones»[2]. ¿Por qué abordar la concepción humeana del lenguaje (dispersa y subterránea) en vez de hacerlo sobre su postura moral, epistemológica o inclusive política? Justo por ser esta un área ignota, cuya exploración es relativamente escasa, pero que puede aportar mayor claridad en la comprensión de los mecanismos del entendimiento humano.

El primer apartado tratará, de forma sintética, la teoría epistemológica de Hume, que se inscribe dentro del empirismo con carácter escéptico. Para ello recurriremos a la relación entre dos conceptos clave, *impresión* e *idea*, que en cierta forma será la misma que entre realidad y lenguaje. En la segunda parte se caracterizará a este último guiándonos bajo la pregunta: ¿Cómo puede conciliarse el lenguaje —que apunta a la generalidad— cuando conocemos a partir de las impresiones de nuestra experiencia —que es específica—?

I. Teoría del conocimiento

Para Hume, cuyo interés se centra en el análisis de los límites y alcances del entendimiento humano, nuestro conocimiento proviene de las *percepciones*, término usado «para referirse indistintamente a todos los contenidos de consciencia y, en general, a todo lo cognoscible»[3]. Estas, a su vez, se dividen en *impresiones* e *ideas*. Las primeras incluyen las sensaciones (*impresiones de sensación)*, pasiones, deseos y emociones (*impresiones de reflexión*). Por su parte, las ideas son los recuerdos débiles o imágenes vagas de las impresiones, ya que el objeto, en cuanto contenido de la percepción, puede no estar ya frente a los sentidos, pero es posible pensarlo. Las ideas se dividen en aquellas que proceden de la *memoria* y las de la *imaginación*, siendo las primeras más vívidas e intensas, como si fueran una especie de grado intermedio entre impresión e idea; mientras que las imaginativas son por completo ideas, sin tener vivacidad alguna. En resumidas cuentas, se podría equiparar al *sentir* con las impresiones y al *pensar* con las ideas[4]. Para explicarlo, Hume recurre a la

[2] Pa. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, 1970, p. 7.
[3] Fr. Pereira, *David Hume: naturaleza, conocimiento y metafísica*, 2009, p. 56.
[4] Pereira, *David Hume…*, p. 59.

imagen de un hombre que experimenta el dolor (impresión), y tiempo después, lo recuerda (idea).

Las percepciones (impresiones, ideas) pueden ser simples o complejas. Pongamos por ejemplo que alguien come una fruta. Hume afirmaría que se trata una percepción compleja en tanto contiene elementos que se pueden distinguir y separar, como son el color, olor y sabor del fruto, que constituyen los «átomos» de la percepción, si bien es cierto que en lo fáctico no se pueden concebir aislados. Las ideas simples serán las copias de las impresiones simples, de donde se pueden sacar tres conclusiones: las impresiones causan las ideas, las anteceden en tiempo y son fielmente semejantes.

Si bien para Hume hay un «fuera» de nosotros que nos causa impresiones, su escepticismo se manifiesta en la imposibilidad de conocer a cabalidad la «cosa en sí», puesto que solo tenemos noticia de nuestras impresiones.

II. Teoría sobre el lenguaje

Para el filósofo escocés el lenguaje es un artificio que se establece bajo una convención, entendida como un «común sentimiento de interés [que] ha sido mutuamente expresado y conocido»[5]. En esta sección abordaremos dos tesis que se pueden deducir sobre el lenguaje respecto a su formación y funcionamiento.

De lo dicho en el primer apartado podemos deducir que la formación del lenguaje se encuentra en la esfera de las ideas, en tanto supone una elaboración de las impresiones, es decir, posee un carácter relacional. Los diferentes lenguajes «convienen» porque tienden a unir más o menos de la misma forma las ideas simples para formar complejas, valiéndose de tres mecanismos: *semejanza, contigüidad y causalidad*, que son el reflejo de las asociaciones que en el pensamiento realizamos por la costumbre y no por un nexo necesario. Las relaciones que instituimos entre ideas son conservadas al nivel lingüístico. Si una persona, en reiteradas ocasiones observa en que los días que «hay» Sol (impresión simple). «hay» también calor (impresión simple), llegará a concluir que uno es causa de otro. Las palabras, en tanto signos de esas ideas, recogerán esta unión, de tal forma que si escucháramos decir: «gracias al Sol es que tengo frío» de inmediato la rechazaríamos, porque este enunciado ligaría dos ideas que, según nuestra experiencia, no pueden encontrarse juntas, probando así que «nuestras palabras están formadas a partir de los mismos mecanismos del entendimiento que forman nuestras ideas»[6].

[5] Da. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 1981, p. 716.

[6] Pa. Hernández, «Notas sobre el lenguaje en el *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume», 2002, p. 72.

Asimismo, partiendo de la división de las ideas, y del hecho de que cualquiera de ellas se expresa por el lenguaje —pero no solamente—, este reflejaría la realidad de manera más exacta cuando enunciara ideas de la memoria, puesto que «la imaginación no se ve con todo obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales»[7]. No obstante, los límites entre ambas son movedizos, y una puede adquirir la fuerza y nitidez de la otra, como es el caso del mentiroso que, a fuerza de repetir sus engaños, termina por creer y sentir sus ideas provenientes de la imaginación como si fueran ciertas.

En cuanto al funcionamiento del lenguaje como contenido matérico (sonidos), Hume se percatará que no solo «despierta» ideas, sino también impresiones, pudiendo alterarse la comprensión de dos mismos enunciados dichos en tonos de voz de diferentes, por ejemplo[8].

Para responder a la pregunta que nos hemos propuesto al inicio: ¿Cómo puede conciliarse un lenguaje cuando conocemos a partir de las impresiones de nuestra experiencia?, podemos responder que para Hume, quien retoma a Berkeley, «todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas»[9]. Tomemos un ejemplo sencillo, la palabra *hombre*. Nos es imposible abarcar en el pensamiento a todos los seres que pueden contenerse bajo este rótulo. Lo que hacemos cuando la escuchamos o leemos es hacer presente la imagen de uno solo o unos cuantos, que pueden ir variando con el tiempo, aunque en la aplicación su uso sí puede ser general gracias a la agrupación que nuestra mente realiza de cosas parecidas en *cantidad* y *cualidad*. Dicho de otro modo, nuestras palabras corresponden a ideas individuales que, no obstante, pueden usarse universalmente, teniendo a las demás [ideas] en potencia, en caso de ser requeridas. Para comprobarlo, Hume propone el modelo del triángulo. La palabra nos remite a un referente, que puede ser un triángulo isósceles, pero no visualizamos todos los triángulos que puede haber según los ángulos de sus lados, color de su superficie, tamaño, etc. Si, por el contrario nos dicen que «el triángulo tiene un ángulo recto», efectuáremos una especie de intercambio para hacer presente la idea del triángulo rectángulo, y no la del isósceles en el que antes habíamos pensado. Una idea no corresponde a una única palabra, sino que puede ser multifacética. Así, podemos tenemos la idea de una mujer y hablar de ella como madre, esposa, hermana, etc. Igualmente, las palabras nos sugieren varias ideas, y de ellas elegimos el significado que más nos conviene por el contexto. En síntesis, gracias a nuestra capacidad de abstracción es que las palabras pueden representar ideas generales, destinándolas a

7 Hume, *Tratado…*, p. 97.
8 Hernández, Notas sobre… p. 7
9 Hume, *Tratado…*, p. 106.

todos los objetos que poseen ciertas características inseparables de esa idea, aunque nosotros no estamos en contacto experiencialmente con esas ideas generales, sino solo con nuestras impresiones, como lo indica Hume:

> Una idea particular se convierte en general al ser unida a un término general; esto es, a un término que por una conjunción debida a la costumbre guarda relación con muchas otras ideas particulares y las hace fácilmente presentes a la imaginación[10].

Anteriormente hemos dicho que las palabras son los signos que hacen presentes a las ideas, que las avivan, pero de algunas afirmamos que son inadecuadas en cierto sentido por no podérnoslas representar, como la figura del chiliágono, a la que alude Descartes. Somos capaces de entenderla porque hemos entendido previamente sus ideas simples —que podrían ser las líneas que forman los lados, los vértices—, mas no podemos concebirla mentalmente. Eso significa que, al emplear el lenguaje, nos remitimos a ideas, pero no que cada palabra nos proporciona una imagen.

La transición entre el sonido y la idea que nos sugiere puede ser tan rápida que apenas nos demos cuenta de que sucede. En la mayoría de los casos no se hace una reflexión de cómo es que vamos articulando ideas, sino que lo realizamos por la experiencia que hemos tenido, y en el caso de que no haya sido directa, la comparamos con un caso similar. Por ejemplo, alguien va a rodear una montaña, pero en ello percibe un peligro porque de la idea de rocas pasa rápidamente a la de derrumbe que, de igual manera, está conectada con la de aplastamiento, aunque esta persona nunca haya estado en una situación análoga. Otras veces tenemos ideas de sucesos que no presenciamos a partir de las palabras impresas que leímos sobre él, como sucede con el conocimiento de la historia.

Las ideas que desembocan en una creencia, entendiendo a esta como una «*idea fuerte y vivaz de una impresión presente relacionada con ella*»[11], tienen influencia en nuestras pasiones o acciones más que las de la fantasía. Esto no significa que forzosamente tengan que ser verdad, en tanto adecuación, sino más bien el modo en que son *sentidas*. Dos personas pueden escuchar la misma historia, recibir las mismas ideas, pero si una la asume como falsa en su totalidad, mientras que la otra la cree, además de experimentar más placer, su reacción también será diferente. A pesar de ello, en su ensayo «Sobre la sencillez y el refinamiento en el arte de escribir» el filósofo parece inclinarse más por un lenguaje-espejo de la realidad, que por un lenguaje-creador:

10 Hume, *Tratado…*, p.113
11 Hume, *Tratado…*, p.218

> Por otra parte, las producciones que solo pretenden sorprender al lector y que se apartan de lo que es natural, nunca pueden procurar permanente placer al espíritu. Inventar quimeras no es, hablando con propiedad, ni copiar ni imitar. Carecen del necesario elemento de representación, y nos disgusta no ver en ellas ninguna semejanza con la realidad[12].

Igualmente, en su *Tratado*… afirma que:

> Aun en los casos en que las ideas no tienen modo de influir sobre la voluntad y las pasiones, siguen siendo necesarias la verdad y la realidad si se quiere que esas ideas la resulten entretenidas a la imaginación[13].

Una última apreciación nos ofrece Hume respecto al uso del lenguaje: no siempre es eficaz, sobre todo al intentar dar definiciones de las pasiones, que se basan a su vez en una impresión simple. Sin embargo, la experiencia tiene un papel corrector porque si las impresiones son comunes, la mente puede hacerse una idea correcta de la pasión, es decir, que a fuerza de estar presente en situaciones concretas en las que se manifiesta el orgullo, puedo saber a qué se refiere este, aunque no llegue a una definición exacta. Cuál es el criterio que se hace para especificar qué acciones son orgullosas y cuáles no es algo que Hume no parece aclarar argumentando que son «ya de suyo suficientemente conocidas por nuestro común sentimiento y experiencia»[14].

Recapitulando lo expuesto podemos concluir que para el filósofo escocés el lenguaje vendría a ser una red de signos que enlazan ideas, cuyos nodos no son del todo justificados o comprobables, sino que es la costumbre de la percepción lo que los instituye; y, en segundo lugar, que el lenguaje también permite la ilusión de presentar ideas generales, que podemos entender como tal, aunque a nuestro intelecto les sea imposible aprehenderlas en su totalidad o tener contacto con ellas. El tema no es agotado, y aún pueden presentarse otras interrogantes que investigaciones posteriores no podrán omitir: si la dependencia entre las cosas que percibimos como resultado de asociarlas causalmente es equivocada, o para ser más exactos, no es apodíctica, ¿puede el lenguaje deslindarse de ella para ser un reflejo más exacto de la realidad, o es una relación que constituye su ser?

12 Da.Hume, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, 1988, p. 34.
13 Hume, *Tratado*…, p. 237.
14 Hume, *Tratado*…, p. 511.

Referencias

Ed. Garavito, «The ideas as copies of our impressions or metaphors of the reality», en: *Análisis: revista colombiana de humanidades*, 2012, pp.169-179.

Pa. Hernández, «Notas sobre el lenguaje en el Tratado de la naturaleza humana de David Hume», en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2002, pp. 69-76.

Da. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Félix Duque. Orbis, España, 1981.

Da. Hume, «Sobre la sencillez y el refinamiento en el arte de escribir». *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1988, 31-41.

Fr. Pereira, «Hume y la experiencia sensible como origen del conocer». *David Hume : naturaleza, conocimiento y metafísica*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2009, 53-74.

FILOSOFÍA DE LA CULTURA

LAS BASES POPULARES MODERNAS DEL PRAGMATISMO CONTEMPORÁNEO (O LA CONTINUIDAD DE UNA ILUSTRACIÓN RIVAL)

Francisco Javier Iracheta Fernández
ITESM

Introducción

La historia del pensamiento filosófico moderno que cuenta cualquier texto canónico de historia de la filosofía tiene como columna vertebral la narrativa del desarrollo de una ilustración (*Aufklärung*) alemana que tiene a la metafísica como identidad propia. El pensamiento que corre de Leibniz a Kant, pasando por Wolff y de ahí al romanticismo y al idealismo post-kantiano que encuentra en Hegel su expresión más compleja y acabada gira en torno, *grosso modo*, a la clarificación de un ego trascendental cuya racionalidad pura en cuanto razón epistémica y espontaneidad absoluta en cuanto razón práctica determinan el acceso al ser y a la realidad, así como el devenir de la humanidad y la historia del mundo. Sin embargo, la historia del pensamiento filosófico modélico no cuenta la historia completa, por lo menos no la historia de una *Aufklärung* filosófica anti metafísica. Una ilustración filosófica que no es metafísica, sino que es ante todo una filosofía cívica. Tomando como hilo conductor algunas ideas pragmatistas de la propuesta intelectual del pensador contemporáneo norteamericano Richard Rorty (con la precaución de no ser seducidos por lo que podría parecer un filosofar paradójico, un filosofar anti-filosófico), este ensayo es una modesta reflexión sobre el trazo histórico moderno y contemporáneo de esta filosofía no metafísica. Se trata de un esbozo en el que sugerimos situar en la filosofía práctica de los *Popularphilosoph* un punto de enclave entre una filosofía rivalista del racionalismo metafísico de Leibniz y sus sucesores de la *Schulmetaphysik* y la ruptura de una filosofía de los fundamentos, un pensamiento que en su «filosofar a martillazos» define uno de los horizontes intelectuales del quehacer filosófico pragmático-hermenéutico.

I. La ruptura de la metafísica

Con la publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty condujo el fin de la metafísica a la filosofía analítica[1]. Con el mismo sentir de incomodidad mostrado ya previamente por Wittgenstein y Heidegger, Rorty defiende la idea de que la filosofía, si es que todavía puede llamársele así a una disciplina intelectual humana, tiene que ser situada en un punto de ruptura respecto del pensamiento filosófico analítico y de cualquier modo de hacer y entender a la filosofía que tuviese la pretensión de limpiar y pulir el espejo de la mente y del lenguaje. El replanteamiento de la filosofía que propuso Rorty en los albores de los años 80 del siglo pasado ha sido situado en una suerte de superación del giro lingüístico, lo que ha conducido a que sea entendido en los términos de un pensamiento post-analítico[2]. Pero siendo así se trata a la vez de un replanteamiento de la filosofía al modo como era concebida por Kant, pues como el mismo Rorty señala, «da la impresión de que la filosofía analítica no se puede escribir sin una u otra de estas distinciones kantianas [intuiciones en que se puedan resolver los conceptos ni relaciones internas entre los conceptos]»[3]. En este sentido, la filosofía post-analítica puede entenderse también en los términos de un pensamiento superador de ciertos atributos de profesionalización vinculados con los objetos de estudios peculiares que le incumbe, particularmente la espistemología, esto es, «la búsqueda de certeza, estructura y rigor y del intento de constituirse [la filosofía] como tribunal de la razón»[4]. Con esta superación, Rorty da la bienvenida a «una visión pragmática de la verdad [o conductismo epistemológico] y a un enfoque terapéutico de la ontología»[5], esto es, un quehacer de la filosofía que no posee ya responsabilidad disciplinaria última alguna para portar argumentos propios en favor de la existencia o inexistencia de algo.

La ruptura a la que apunta el pragmatismo rortyano es ante todo contra la institucionalización de una praxis filosófica que en el pensamiento de Kant adquirió su plena conciencia de maduración. Desde el momento en que desarrolló el formalismo de su «filosofía crítica», con la cual «resolvió» los problemas de Leibniz de haber intelectualizado las apariencias y de Locke de haber sensibilizado los conceptos, Kant, como nos dice Rorty, «nos presentó una historia de nuestro tema, fijó su problemática y la profesionalizo». La praxis de la filosofía de determinar el ser y el ente desde los límites del conocimiento, es decir, el problema de poder franquear los límites y las posibilidades de la metafísica —«¿cómo es posible la metafísica como ciencia?»— desde las condiciones formales del conocimiento ha sido a par-

1 R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 2010.
2 J. Rajchman & C. West (eds.) *Post-Analytic Philosophy*, 1985.
3 Rorty, *La filosofía*…, p. 163.
4 Rorty, *La filosofía*…, p. 158.
5 Rorty, *La Filosofía*…, p. 166.

tir de la tradición kantiana la tarea que los filósofos reconocidos como auténticos intelectuales dignos de portar esta licencia vocacional han hecho y hacen propia. Considerando en efecto que «los filósofos más graves» por heterodoxos del siglo XX han buscado apoderarse de una versión disciplinaria de la filosofía como rigurosamente formal y científica —siendo Husserl y Russell sus cabecillas— siguiendo el proyecto inaugurado por Kant en la *Crítica de la razón pura*, ha tomado forma casi de manera universal (dentro de la academia) que la filosofía propiamente dicha es eso que Kant estaba haciendo[6].

Pero más todavía, si tomamos en cuenta que es más por la parte del racionalismo formal y menos por la parte empirista de la receptividad del intelecto ante los ítems dados sensiblemente; esto es, más por la espontaneidad de la mente en su actividad discriminatoria y activa en la formación de juicos y determinación de significados que por el contenido de objetos presentes ante la conciencia como copias de la realidad *en sí* —contenido que en su sentido pictórico-proyectivo sustenta la base de la idea de la verdad como correspondencia— que la influencia de Kant ha llegado hasta la filosofía analítica, tenemos que reconocer entonces que la ruptura con la filosofía analítica y por consiguiente la ruptura con Kant trasciende tanto a Kant como a la filosofía analítica. En efecto, se trata de una ruptura que alcanza a la tradición racionalista de la que Kant formó parte importante. Quisiéramos seguir a Ian Hunter aquí y señalar que el racionalismo filosófico legitima una tradición de pensamiento metafísico cuyo *ethos* es esencialmente antropológico: no importa que tan autónomamente humana su idea de ser racional pueda ser, la metafísica —en la tradición racionalista pre-kantiana y post-kantiana— permanece siendo una disciplina por la cual se «asea la mente del hombre bajo la concepción de una imagen teocéntrica (perfecta) de racionalidad»[7]. Los grandes racionalistas alemanes, Leibniz y Wolff, contagian a Kant de la necesidad de hacer de la filosofía una empresa centrada en la auto-purificación del propio intelecto humano —acentuada en su dimensión moral, sobre todo— que tiene como sustento la imagen del intelecto divino. La espontaneidad activa del intelecto divino representa por definición la agencia moral perfecta y en cuanto simplicidad perfecta posee un conocimiento intuitivo de las sustancias. En cambio, el intelecto humano entiende su naturaleza discursiva solo cuando es comparable con la divina en virtud de que aquella es infinita y perfecta y ésta es finita e imperfecta. Su conocimiento de las cosas requiere el

[6] Como explica Rorty, «la mayoría de los filósofos de ambos lados del Canal han seguido siendo kantianos. Aun cuando afirman que 'han ido más allá' de la epistemología, han llegado al acuerdo de que la filosofía es una disciplina que se encarga del estudio de los aspectos 'formales' o 'estructurales' de nuestras creencias, y que cuando las examina el filósofo realiza la función cultural de mantener la integridad de las demás disciplinas, limitando sus afirmaciones a lo que puede 'fundarse' adecuadamente». *La filosofía*…. pp. 153-54.

[7] I. Hunter, *Rival Enlightenments*, 2001, p. 52.

uso de formas silogísticas y su razón práctica, a fuerza de entrenamiento purificador en la eliminación de incentivos manchados de sensibilidad y animalidad, solo puede manifestarse como fuerza coercitiva. Tanto Leibniz como Kant sustentan la distinción entre la sustancia necesaria eminente y las mónadas creadas, y la razón práctica para la cual el principio legislativo mismo de la moral no es «representado» como imperativo y aquella para la cual si lo es, respectivamente, en la misma elaboración distintiva del intelecto divino y humano[8]. Ahora bien, la crítica que hace Rorty a la filosofía como espejo de la naturaleza y a la idea de mente como Ojo cuasi divino por la pureza intelectual que pretendidamente puede alcanzar es justamente una crítica a este *ethos* metafísico. De esto trata su filosofar pragmático-hermenéutico[9].

II. Ilustración filosófica cívica y pragmatismo hermenéutico

Siguiendo a los que él llama «los grandes del siglo XX» respecto a la necesidad de tener departamentos académicos de filosofía[10], Rorty asegura que la filosofía académica —tal como se ha desarrollado en las universidades siguiendo la tradición platónica-kantiana-analítica— es inútil porque es socialmente irrelevante. Para las sociedades contemporáneas complejas la urgencia más apremiante es encontrar cohesión social dentro de contextos de diferencias culturales enormes, cosa para la cual nada ayudan las líneas teóricas que han hecho de la metafísica y la epistemología las disciplinas cardinales de la filosofía.

En virtud de ello, Rorty concibe la idea de una filosofía en la que «los conceptos de 'edificación' y 'conversación' sustituyen sistemáticamente a los de 'conocimiento' e 'investigación', cuyo significado es la deconstrucción de la relación jerárquica entre la perspectiva epistémica y la perspectiva moral, con la consiguiente liberación o desfundamentación de la última»[11]. Con su crítica a la praxis de la filosofía tal como fue fijada por Kant y la preminencia que otorga a los que llama «filósofos edificantes» en cuanto que son periféricos de los filósofos «que se mantienen dentro de la corriente principal de la sistematicidad»[12], Rorty parece reivindicar una filosofía ilustrada rival a la metafísica que tiene una naturaleza primordialmente

[8] G. W. Leibniz, *Monadologia*, 1991, pp. 391-393; I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2000, *Ak,* V, 32.

[9] Como afirma Rorty, «la metáfora del Ojo de la Mente y la idea de que el objeto del conocimiento verdadero es eterno e inmutable parecen estar hechas la una para la otra»; o también, como añade, la idea de «Nuestra Esencia de Vidrio» no nació como doctrina filosófica sino «como una imagen», algo que «tenemos en común con los ángeles» y con cualquier ser que es puramente inteligencia. *La filosofía*… pp. 45-48.

[10] Rorty se refiere a Heidegger, Wittgenstein y Dewey.

[11] A. Bello, «Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre pragmatismo y hermenéutica», 1990, p. 21.

[12] *La filosofía*…p. 332.

cívica. Ian Hunter ha explorado de manera profunda el sentido no metafísico de esta ilustración y ha argumentado convincentemente sobre su significado de práctica en cuanto ejercicio espiritual[13]. Conducido principalmente en su origen por las figuras de Samuel Pufendrof y Christian Thomasius en Alemania, la filosofía cívica buscaba ante todo la formación de ciudadanos que fuesen capaces de hacer funcionar competentemente instituciones públicas al servicio de un estado desacralizado. Solo un programa de formación universitaria estructurado por un ensamble de «ciencias cívicas» (como la teoría política neo-aristotélica y neo-estoica y el republicanismo cívico) que dieran prioridad al civismo y a la política podía asegurar ese pleno funcionamiento, lo que suponía desbancar a la metafísica como «ciencia reina». Los filósofos cívicos mantenían la convicción de que la tolerancia religiosa requisitoria para terminar con la devastación social producida por los conflictos religiosos se hallaba frenada por la enseñanza universitaria de la metafísica y de la filosofía moral marcada por el ideal de una agencia racional pura. Pues por ser una agencia representativa de la imagen de Dios, la separación necesaria de la sociedad civil de las comunidades religiosas estaba en latente riesgo, y con ésta por supuesto, el proyecto de la secularización del estado político. Existen diversos estudios sobre la historia de las ideas ilustradas que sugieren seriamente que el racionalismo moral de la triada Leibniz-Wolff-Kant es inseparable de esta antropología teológica de la que hemos venido hablando[14].

Ahora bien, existen por lo menos dos cosas elementales de la propuesta de Rorty que quisiéramos subrayar aquí como consistentes con esta ilustración rival y que lo hacen simpatizar con ella: (a) dejar atrás el status de la filosofía metafísica como una profesión disciplinaria que ha ganado su respeto en la medida en que representa el fundamento de la cultura y el tribunal que decide qué cuenta como ciencia y en qué sentido cuenta como ello, y (b) aceptar en su lugar una praxis de filosofía que ante todo representa un ejercicio intelectual en favor de fomentar

[13] *Rival Enlightenments*, p. 22. Si bien mucho se ha escrito sobre la praxis de la filosofía como ejercicio espiritual en la filosofía antigua, Hunter busca hacer explícita esta praxis en la ilustración rival. Lo notorio de esta aproximación a la comprensión de la filosofía es que se revela como *paideia*, y no como *theoria*, con lo cual, en palabras de Hunter, «abre la puerta a una aproximación fundamentalmente no kantiana del yo, tratándolo no en términos de una subjetividad trascendental que condiciona la experiencia posible, sino en términos de un sujeto históricamente cultivado a la altura de los propósitos de un modo particular de vida».

[14] L. Honnefekder, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce*, 1990; P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus.* 1981; W. Sparn, «Das Bekenntnis des Philosopohen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe», 1986; B. Thomassen, *Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen*, 1985.

virtudes cívicas y sociales que se halle a la altura de las necesidades políticas de nuestra época.

(a) Sabido es que Rorty sostiene que «no hay peligro de que la filosofía llegue a su fin»[15]. Pero el fin del que habla Rorty es de la filosofía como una disciplina con método propio constituido sobre la imagen de una Razón simplísima y pura conectada con la Realidad, la Verdad y la Objetvidad[16]. Es difícil concebir a la filosofía sin discurso, pero el fin de la filosofía como método es el fin de pensar a la filosofía principalmente como *theoria*. Con el fin de la filosofía en este sentido —el fin del teorizar metodológico del filosofar— la actividad de la filosofía parece convertirse en una tautología porque no le queda otro sentido más que ser práctica[17]. Se acentúa así el movimiento de la «rehabilitación de la filosofía práctica» iniciada en Alemania en los años setenta con los trabajos de Gadamer y Bubner, al subrayar de manera conjunta la imposibilidad de anticiparse teóricamente en la esfera eminentemente social, esto es, la esfera constituida por prácticas intersubjetivas[18]. Lo que Rorty señala como característico de la hermenéutica en comparación con la epistemología es precisamente este modo práctico de hacer filosofía: la hermenéutica «ve a las personas unidas por la urbanidad más que por un objetivo común, y mucho menos por un terreno común»[19].

Que la filosofía no sea concebida más como la Arquitecta de la cultura y/o el Tribunal de las ciencias es lo que queda de su comprensión cuando se le descarga de la responsabilidad que le adjudicó la ilustración metafísica. En el horizonte del pragmatismo rortyano esto significa una invitación cordial a los filósofos a mezclarse con el resto de actividades intelectuales constructoras de cultura y civilización, para dejar de concebirse «como supervisor cultural…rey-filósofo platónico que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si lo saben *ellos* como si no»[20]. El profesor de filosofía se identifica más, en este sentido y en su papel de ilustrador rival, más como profesor de humanidades que como especialista de una rama filosófica específica, reivindicando así ese «otro pensamiento» que caracterizo en un

15 Rorty, *La filosofía*…p. 355.

16 Rorty, *La filosofía*…p. 347.

17 H. Kuhn, «Ist Praktische Philosophie eine Tautologie?», 1972.

18 El tránsito de los intereses teóricos a los prácticos, como explica Franca D' Agostini, «se hace también evidente en los pensadores del postmodernismo y del textualismo que, en el transcurso de la década de los ochenta, pasan de la teoría del fin de los valores y de la muerte de Dios y del hombre a un, cada vez más pronunciado, compromiso ético; y se puede identificar también en los analíticos, cuyas investigaciones en el ámbito ético-político, con la atenuación de los intereses epistemológicos, han encontrado una nueva centralidad y desarrollo». D' Agostini, F. *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, 2010.

19 Rorty, *La filosofía*…, p. 290.

20 Rorty, *La filosofía*…, p. 289.

primer momento, en su imagen posthegeliana de superación, el modo de expresión y los contenidos expresados del pensamiento de Nietzsche a finales del XIX y de los filósofos continentales del XX.

Ya que la filosofía ha sido concebida en su secuencia moderna derivada de la ansiedad platónica, por un lado, y como escuela analítica derivada de la ansiedad racionalista, por otro, en términos de un esfuerzo intelectual de alcanzar universalidad con su propio rigor científico, el filósofo rivalista de la ilustración metafísica reconoce abiertamente la contingencia y la pluralidad. Rorty explica que los filósofos importantes en el contexto histórico de la filosofía post-metafísica buscan romper con Platón al ver «la libertad como el reconocimiento de la contingencia», eliminando con esto un conflicto intelectual iniciado hace más de dos mil años. Rorty hace alusión a este conflicto en términos de «la tensión entre el esfuerzo por lograr autocreación mediante el reconocimiento de la contingencia, y el esfuerzo por conseguir universalidad mediante la trascendencia de la contingencia»[21]. ¿Qué significa aquí lo contingente y qué significa ser libre reconociendo lo contingente? Significa reconocer con toda su justa importancia lo que desde el lado de la filosofía se ha visto como limitado, científico en grado cero —para tildarlo de esfuerzo intelectual menor— e incluso peligroso si seguimos insistiendo en la ansiedad platónica: las narrativas literarias y la poesía.

Pues bien, es en este sincretismo entre lo narrativo y lo filosófico, comprendido esto último básicamente como un compromiso crítico y cuestionador coherente con lo que uno mismo hace, dice y es, donde un modelo de racionalidad práctica no metafísica encuentra su mayor posibilidad de expansión y concreción.

(b) En *La Monadología*, al explicar que todos los espíritus forman una Ciudad de Dios, es decir, «el más perfecto Estado posible bajo el más perfecto de los monarcas»[22], Leibniz hace alusión a «un verdadero mundo moral en el mundo natural». Parece haber una idea de racionalidad implícita aquí, en la comunidad teológica imaginada por Leibniz, que Rorty describe del siguiente modo:

> […] se trata de un ingrediente extra y añadido que los seres humanos tienen y los animales no. La presencia de ese ingrediente en nosotros es una razón para describirnos en términos diferentes de aquellos que usamos para describir organismos no humanos […] La apelación a esta racionalidad establece una jerarquía evaluativa, más que limitarse a ajustar medios a fines que se han dado por sentado previamente[23].

Esta idea de racionalidad, añade Rorty, es un sinónimo aproximado de una idea de cultura que tiende hacia la superación de un algo universalmente humano, y que,

21 R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, 1989, p. 26.

22 *La Monadología*, p. 399.

23 R. Rorty, «Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural», 1998, p. 81.

tras superación en superación como producto de su mayor implementación en el mundo humano, culmina en su máximo estadio de racionalidad. Por supuesto, esto es lo que Hegel llamó la autoconciencia del Espíritu Absoluto, aquello mismo que Kant comenzó a esbozar en la segunda parte de la tercera de sus *Críticas* y en sus escritos de filosofía de la historia y de filosofía política. Se trata por supuesto, desde la Ciudad de Dios de Leibniz al Estado hegeliano pasando por el Reino de Fines de Kant, de la puesta en marcha en el mundo de esa forma de racionalidad divina.

En contraposición con este modelo de racionalidad, Rorty sugiere otro no metafísico —en cuanto que no combina Verdad, Objetividad y Trascendencia— que es más bien reminiscente a los *exercitium spirituale* y de naturaleza igualmente cívica:

> Racionalidad […] como sinónimo de tolerancia, es decir, la capacidad de no desconcertarse por la existencia de diferencias y no responder agresivamente a ellas. Esta habilidad va unida a la voluntad de alterar los propios hábitos, no sólo para obtener más de algo que ya queríamos, sino para hacer de uno mismo una persona diferente, una persona que desea cosas distintas de aquellas que la anterior deseaba. También va unida a una confianza en la persuasión más que en la fuerza, a una inclinación a discutir las cosas antes que a luchar, quemar o desterrar. Es una virtud que permite a los individuos y a las comunidades vivir y dejar vivir y poner en marcha formas de vida nuevas, sincréticas y producto del compromiso[24].

En efecto, hay en esta idea de racionalidad no solo una connotación de ejercicio práctico que por ser más de corte terapéutico que teorético («…hacer de uno mismo una persona diferente»), es más cercana a la *paideia* de la ilustración rivalista que a la ilustración metafísica, sino también una connotación de ejercicio político que solo se ciñe, modestamente, a una cuestión de época: la necesidad de responder con el cultivo de adecuadas virtudes al multiculturalismo de la era global. Apuntalar hacia la conformación individual de una ciudadanía global.

Finalmente, y siguiendo con la idea sintetizada en (a), el modelo de filósofo cívico o rivalista de la tradición filosófica metafísica que propone Rorty no es tanto un filósofo jurista o un filósofo del derecho (como lo fueron Pufendorf y Thomasius), sino más bien un ensayista o literato comprometido, eso sí, con esta forma no metafísica de racionalidad. Considera Rorty que esta síntesis de la filosofía y la literatura (o las narrativas) tiende a darse en humanistas y profesores de humanidades que han recibido excelente educación, esto es, gente capaz «para manipular ideas abstractas por puro placer y para hablar largo y tendido sobre los diferentes valores de una diversa gama de pinturas, músicas, arquitecturas y libros»[25]. Si es que hay alguien que lo entiende, son estos intelectuales, como verdaderos humanistas

[24] «Una visión pragmatista…», pp. 81-82.
[25] «Una visión pragmatista…» p. 84.

de la vida universal —y por ello habitantes de las *universitas*— quienes lo hacen al vivir o haber vivido las diferencias en los hábitos de acción (es decir, las morales) de una gran cantidad de comunidades y grupos sociales que con facilidad generan conflictos entre sí y que por experiencia saben que estos se agravan cuando hay un intento de adoctrinamiento de una comunidad o sociedad a otra. Son ellos quienes han comprendido hasta ahora, mejor incluso que lo han hecho los filósofos políticos contemporáneos, la pluralidad y la contingencia cultural[26].

III. La filosofía popular: entre la hermenéutica pragmática de Rorty y la ilustración filosófica cívica

Para culminar este escrito nos gustaría esbozar el trazo de un puente entre la evolución de esta forma contemporánea de hacer y pensar a la filosofía con su pasado moderno, un pasado que no es exactamente el que representan las figuras de Pufendorf y Thomasius —campeones originales de la ilustración rival— y que no obstante lo continua. Creemos que este «otro» modo de pensar a la filosofía que toma en Rorty una notoria manifestación combinatoria de caracteres hermenéuticos, lingüísticos y literarios esta enlazado, por lo menos en la historia de las ideas, con «otro» modo de hacer filosofía —por haberse liberado de ansiedades fundamentadoras— que tuvo su auge durante el momento más maduro de la filosofía ilustrada alemana, posterior a Pufendorf y Thomasius. Es obvio que cada parte temporal de la historia del pensamiento tiene diferencias en virtud justamente de sus contextos históricos y socioculturales, pero es posible escuchar un tono de voz muy similar dentro de esos contextos que parece emparentarlos. Sobre todo, esto se acentúa cuando esos contextos intelectuales representan la otra cara, no formal y muy a menudo relegada, de la historia «oficial» de la filosofía.

En Alemania, el movimiento de la filosofía popular (*Popularphilosophie*) se sitúa temporalmente entre la segunda mitad del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX, esto es, en el corazón histórico que va del idealismo kantiano al post-idealismo alemán comenzado por Fichte y culminado por Hegel. El movimiento de la *Popularphilosophie*, que incluía a personalidades como J. A Beister, J. A Eberhard, J.F Feder, M. Mendelssohn, y C. Garve por mencionar solo a algunos, seguía en

[26] Rorty se refiere a gente que ha escrito novelas y memorias que en sus vidas han experimentado tensiones culturales como las más capaces de promover, con su pensamiento, ilustración cívica. Pensamos que esto es cierto no solo en virtud de que la literatura, como ha sido mostrado por intelectuales importantes contemporáneos (como M. Nussbaum), despierta mejor que el discurso riguroso del filósofo razones y sentimientos cívicos que favorecen la vida plural, sino también porque hoy en día la imagen paradigmática del filósofo político es una proyección continuadora de la ilustración metafísica. Piénsese por ejemplo en figuras como Rawls y Habermas, que parten de supuestos kantianos y hegelianos para pronunciar sus propuestas.

el pensamiento moderno una tradición intelectual iniciada con el Enciclopedismo Francés y que por tanto hizo propia la intención de formar (*Bildung*) ética y políticamente a la persona humana. Sin embargo, a diferencia de los *philosophés* en Francia, que seguían una vertiente literaria *ad hoc* con el modo general reconocido en el país de las luces de lo que significaba ser filósofo, los filósofos populares alemanes estaban conscientes de que no estaban haciendo lo que los filósofos «profesionales», de escuela, hacían. Para los filósofos profesionales de la talla de Kant o Hegel, la filosofía popular representaba una casi trivialidad académica.

Por lo general se ha pensado que el programa de la filosofía popular buscaba difundir la filosofía racionalista de Leibniz y Wolff al público culto del estado germano, si bien matizada por la influencia de la filosofía escocesa del sentido común. Pero esto es lo que cuenta la historia al servicio de la filosofía metafísica, y es solo una parte de la verdad[27]. Los filósofos populares no buscaban hacer de la epistemología la base sustancial de la investigación filosófica a través de una síntesis entre lo «dado» a la mente y lo que ésta activamente pone espontáneamente, ni mucho menos hacer distinciones ontológicas al servicio de la respuesta a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento discursivo. Más aún, tampoco estaban interesados en «fundamentar» la moralidad en principios puros de la razón como principios justificatorios de la ley moral y con ello resolver de una vez y para siempre, como solía creerse que podía hacerse, el «problema» de la contingencia moral. En lugar de todo esto, su preocupación estaba en hacer comprensiva, para los segmentos cultos de la sociedad, profesionistas y «gente de mundo» ante todo, el sentido de la acción ética y política tomando en consideración las complejas situaciones de la realidad social vividas en esa Europa revolucionaria. Para los filósofos populares, la educación de la ciudadanía no podía pensarse como un proyecto formativo que no tomase en cuenta una forma estéticamente literaria de comunicar ideas antropológicas y lingüísticas sustentadas en la experiencia práctica e histórica[28].

Mientras que la moral de los filósofos metafísicos como Leibniz está sustentada en una monadología platónica, una filosofía práctica que trata a la persona fundamentalmente como un alma intelectual capaz de participar de la inteligencia divina a través de la contemplación, la propuesta de personalidades como Garve es más modesta, afín con la ilustración rival: la persona requiere cultivarse en virtudes cívicas para estar a la altura de sus obligaciones ciudadanas, una vez que se ha puesto en marcha la construcción de un estado desacralizado por la ciencia y jurisprudencia

[27] Véase, *Rival Enlightenments*, pp. 18-19.

[28] J. Van Der Zande, «In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant», 1995, p. 421.

política[29]. En cuanto que conjugaban un estilo literario no árido, narrativamente elegante, con privilegios hermenéuticos, un dominio conversacional en la expresión y una finalidad práctica, vital y edificante —contribuir al logro de una sociedad plena a través de la transformación de uno mismo—, los filósofos populares eran vistos por sus contrapartes escolásticos profesionales como literarios más que filosóficos[30]. Hegel gustaba decir que el pensamiento de los filósofos populares, junto con el de humanistas como Petrarca, Erasmo y Montaigne pertenecía a la categoría de la «filosofía ciceroriana» en virtud de que se trataba de un género de pensamiento enteramente literario y no filosófico (filosofía a la metafísica, claro está)[31]. Bajo esta óptica, prevalecía la idea originalmente platónica señalada por Rorty respecto a «la tensión entre el esfuerzo por lograr autocreación mediante el reconocimiento de la contingencia, y el esfuerzo por conseguir universalidad mediante la trascendencia de la contingencia». Ciertamente la filosofía popular se manifestaba naturalmente retórica —justamente ciceroniana—, y si era mala filosofía o nada de filosofía en absoluto como señalaba Hegel, el dictamen solo era justo en la medida en que los filósofos populares no eran en absoluto kantianos o hegelianos, ni tampoco especialistas —«profesionales» en el decir de Rorty— en el sentido en que hacían gala de un dominio de la juerga metafísica y epistemológica idealista que pululaba el verbo Filosófico.

No del lado de Kant, Fichte, Schelling o Hegel por supuesto, sino más bien profundamente cercanos a eso que Hume solía llamar las personificaciones cultas o aprendidas (*Learned*), los filósofos populares fungían como embajadores de la cultura, llevando de un lado a otro su pensamiento de orden ético y político fundamentalmente formativo y siempre crítico. Para Hume, así como para los filósofos populares, la separación de la actividad del pensamiento de la conversación mundana —es decir, la separación entre la narrativa literaria, la retórica y la filosofía— era tanto la causa de que los tiempos modernos fueran culturalmente defectuosos cuanto que las universidades y claustros de aprendizaje estuviesen en un estado de total barbarie[32]. ¿Hasta qué punto, preguntamos, vivimos hoy en día el mismo estado de especializada aberración dentro de institutos de investigación y facultades de filosofía, por un lado, y de putrefacta vida cultural (y política), por otro, por la ausencia de un pensamiento crítico e inteligente en la conversación mundana como consecuencia, entre otras cosas pero que no le restan a esto importancia, de la falta

[29] J. Van Der Zande, «The Microscope of Experience: Christian Garve's Translation of Cicero's «De Officiis» (1783)», 1998, pp. 83-84.

[30] Como Pufendorf o Thomaisus, los *Popularphilosophen* veían en la filosofía metafísica una vuelta del escolasticismo

[31] G. F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, 1970, II, 182.

[32] D. Hume, «Of Essay Writing», 1987, p. 534.

de compromiso de la institución de la filosofía con su sociedad? ¿Hasta qué punto reflexionamos sobre la relación de una y otra? Entiendo que la era filosófica post metafísica es la era en que los filósofos hacemos hace esta reflexión y que buscamos aportar algo para cambiar esos estados.

Si compartimos una parte de la opinión de Hegel de que los *Popularphilosphen* dedicaban su actividad intelectual a hacer filosofía a la Cicerón, entonces no cabe duda de que el particular filósofo popular que Hegel tenía en mente como referencia era a Christian Garve. Y es que fue Garve el más ciceroniano de todos los filósofos populares si pensamos en el proyecto educativo ético-político de Cicerón y su legado. Sin entrar en más detalles respecto de su prolija obra, la cual abunda en traducciones de obras clásicas y contemporáneas a su época, así como de comentarios a las mismas perfectamente contextualizadas a las vivencias político y socio-culturales de su entorno alemán y europeo, fue Garve quien publicó (y tradujo) la versión alemana del *De Officiis* de Cicerón en 1783 (y del que Kant se sirvió de base para concebir su *Fundamentación metafísica de las costumbres*) con el propósito de reivindicar el proyecto ciceroniano de educar a los ciudadanos. Pero Garve no buscaba tanto en su versión de *Sobre los deberes* convencer a los lectores de la exactitud de las ideas ciceronianas, defendiéndolas con argumentos sofisticados y especializados, sino más bien enseñar verdades útiles para hacer buenos ciudadanos dentro del contexto social e histórico de la Ilustración europea. Así, Garve no creía que un tratado sobre los deberes morales podía tan solo estar dirigido a un puñado de clases sociales altas que participaban ya de hecho en las cosas del estado o que su perfil aristocrático los llevaría a ello —cosa en la que Cicerón si pone énfasis—, sino que tenía que dirigirse a todos los ciudadanos, especialmente artesanos y profesionistas. Para Garve se trataba, pues, de construir ciudadanía. Fue mérito de Ch. Garve, de su sensibilidad moral, su capacidad hermenéutica y de su talento retórico-filosófico, haber convertido el tratado moral de Cicerón en un novedoso escrito ilustrado que enseñaba al lector la importancia de la auto-realización como fin moral, y aunado a esto, el cultivo de lo que Cicerón llamaba *humanitas*, esto es, la virtud social referida a un objeto de valor de alcance infinito que comprendía una disposición positiva hacia los otros seres humanos caracterizado por la urbanidad, gentileza y el arte de la conversación[33].

[33] «The Microscope of Experience…», p. 79.

Bibliografía

G. Bello, «Introducción. Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre pragmatismo y hermenéutica», en Richard Rorty *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1998.

D' Agostini, F. Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años, Cátedra, Madrid, 2010.

G. F. Hegel, Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, Stuttgart, II, 182, 1970.

L. Honnefelder, Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce, Felix Meiner, Hamburg, 1990.

D. Hume, «On Essay Writing», en D. Hume, *Essays Morals, Political, Literary*, Liberty Fund, Indianapolis, pp. 532-537.

I. Hunter, *Rival Enlightenments*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2001.

P. Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.

I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Biblioteca de Signos (UAM), México, 2000.

H. Kuhn, «Ist Praktische Philosophie eine Tautologie?», en M. Riedel (ed.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Vol. I, Rombach, Freiburg, 1972.

G. W. Leibniz, La monadología, Porrúa, México,

J. Rajchman & C. West (eds.) Post-Analytic Philosophy, Columbia Univ. Press, N. York, 1985.

R. Rorty, Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge Univ. Press, N.York, 1989

— La filosofía y el espejo de la naturaleza, Catedra, Madrid, 2010

— «Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural», en R. Rorty Pragmatismo y política, Paidós, Barcelona, pp. 81-103, 1997

W. Sparn, «Das Bekenntnis des Philosopohen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe», en Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 28, pp. 139-178, 1986.

B. Thomassen, Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Grossen, Aschendorrf, Münster, 1985.

J. Van Der Zande, «In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant», en Journal of the History of Ideas, 56, No. 3, pp. 419-442, 1995.

— «The Microscope of Experience: Christian Garve's Translation of Cicero's «De Officiis» (1783)», en *Journal of the History of Ideas*, 59, No.1, pp. 75-94, 1998.

LEIBNIZ Y EL ORIGEN DE LA PSICOLOGÍA TEÓRICA

Luis Mauricio Rodríguez-Salazar
Politécnico Nacional

Introducción

En general, las historias de la psicología señalan a Wilhelm Wundt como fundador de la psicología científica en el siglo XIX, por haber fundado en 1879 en Leibzig, Alemania, el primer laboratorio de psicología experimental (Barrat, P. E. H., 1985; Boring, E. G., 1929/1985; Caparrós, A., 1993; Fraisse, P., 1970; HothersalL, D., 2005; Keller, F. S. 1992). En cambio, la propuesta en este capítulo es que la psicología surge como ciencia en el siglo XVII como psicología teórica —íntimamente relacionada con la psicología filosófica— y en el siglo XIX como psicología experimental, que es a la que comúnmente se le da el nombre de psicología científica. Para la argumentación del origen de la psicología como ciencia en el siglo XVII se toma el relato de Fraisse, en el que señala que en reacción contra el empirismo inglés, el alemán Gottfried Wilhelm Leibniz propuso la llamada psicología del acto (1970).

Ahí señala que Christian Wolff, discípulo y divulgador de las ideas de Leibniz, fue quien promovió durante los inicios del siglo XVIII lo que se ha entendido como la base racionalista de la psicología, la cual tomó un camino diferente a la psicología filosófica. Este planteamiento se enmarca en la multicitada (Butterfield, 1949; Hall, 1954; Cohen, 1981 y 1985; Koyre 1990 y 1991), revolución científica del siglo XVII, que se puede remontar al siglo XVI con el renacimiento humanista, en donde se puede resaltar a Maquiavelo en la filosífia política y la reforma protestante, pero sobre todo la revolución científica. Ahí destacan el libro de Copérnico *De revolutionibus orbium Coelestium*, publicado en el mismo año de su muerte, 1543, así como el libro de Vesalio (quien muriera el año en que nació Galileo), publicado en el mismo año 1543 *De humani corporis fabrica*. En el caso de la psicología, su origen se podría restrear del siglo XIII al XIV con el trabajo de Carl Gustav Jung «Psicología y Alquimia» (1963), el cual se puede ligar a la tradición cabalística judía

y la tradición del pensamiento árabe hispano, que llegó hasta Leinbiz ligado a la alquimia y la cábala (Orio de Miguel, 2009, citado por Nicolás, 2013).

Sin embargo, la propuesta se centra en la segunda de las tres tricotomías teóricas propuestas en un trabajo reciente (Rodríguez-Salazar 2015), derivadas, respectivamente, de lo que Belaval refiere como su propuesta psico-filosófica; lo que Cassirer denomina como su constructivismo genético, y lo que Fraisse llama psicología del acto. Respecto a la psico-filosfía, basada en la relación monadológica del individuo-totalidad, propuse que por intermediación de Brentano, siguió el camino hacia la fenomenología, formando lo que en el trabajo referido denominé la tricotomía teórica Leibniz-Brentano-Husserl.

Por lo que respecta a la segunda propuesta —la cual propuse que dio origen a la psicología teórica—, es referida por Cassirer como constructivismo genético, el cual está basado en la estructura sintética de construcción no contradictoria, es la que forma la tricotomía teórica Leibniz-Brentano-Baldwin. Por último, la psicología del acto, también llamada psicología de la actividad mental, que es la que siguió el camino hacia la teoría de la gestalt, dio origen a lo que propongo como una doble tricotomía teórica. La primera triáda la formadan Leibniz-Brentano-Wertheimer, mientras que la segunda está formada por Wertheimer-Koffka-Köhler.

En este capítulo, la segunda tricotomía teórica, que es la que propongo como origen de la psicología teórica, se ve enriqusida con la propuesta de Juan Antonio Nicolás sobre el paso de la biología a la metafísica vitalista, pero fundamentalmente la propuesta sobre la gnoseología del perspectivismo corporal en Leibniz. El capítulo inicia con una breve descripción sobre el entrelazamiento de la lógica y la psicología, las cuales tomaron un camino diferente al de la filosofía, terminando con una brevemente presentación de la propuesta de la vida orgánica como finalidad inmanente.

En un segundo apartado se presenta la propuesta de Nicolás Martín, que más que enriquecer la propuesta de una psicología teórica le dio razón de ser al capítulo. Por último, se presenta una reflexión final a manera de conclusión, en la que se intenta crear un linaje entre Leibniz y Piaget mediante la tríada Leibniz-Brentano-Baldwin.

El surgimiento de la psicología teórica entrelazada con la lógica no filosófica

Según Piaget, mientras que los elementos de Euclides proporcionaron un modelo de deducción axiomática, la física de Aristóteles sólo era una sistematización de los datos del sentido común. De hecho, dice Piaget, «fue preciso llegar al siglo XVII (pese a algunos precursores de finales de la Edad Media y del Renacimiento) para que se constituyese una física que presente una autonomía metodológica comparable a la que hoy manifiesta» (Piaget y Beth, 1961/1980, p.159). Piaget señala que se siente la tentación de sincronizar las historias de la lógica simbólica

y la psicología, que se mantuvieron en una indiferenciación relativa que duró hasta los comienzos de la lógica matemática y la psicología experimental en el siglo XIX.

> Así, el creador de la célebre álgebra que lleva su nombre, G. Boole, intitulaba aún en 1854 Las leyes del pensamiento a su segunda obra de lógica, mientras que durante mucho tiempo todavía los tratados de psicología se contentarían, en lo que se refiere a la psicología del pensamiento, con describir sumariamente los conceptos, juicios y raciocinios sacados de la lógica clásica (Piaget y Beth, 1961/1980, p.161).

La tentación que siente Piaget de sincronizar la historia de la lógica y la de la psicología, se puede extraer del trabajo de Jean-Blaize Grize (1969), en el que hace referencia al interés del cálculo combinatorio de las ideas mediante signos. Grize plantea que esto surge del «descubrimiento de que los caracteres chinos servían de medio de comunicación a pueblos de lenguas muy diferentes» (p.16), sin olvidar, añade, la influencia de cierta tradición mágica, como la de uno de los principales representantes de la Cábala: Raimundus Lulio. Por su parte, Evert Willem Beth, lógico intuicionista neokantiano simpatizante del Círculo de Viena, ya no considera a Stuart Mill como uno de los representantes de la psicología filosófica, sino de la interpretación psicológica del razonamiento lógico (Piaget y Beth, 1961/1980).

El entrelazamiento entre la lógica y la psicología, Ernst Cassirer lo refiere como la tradición que va de René Descartes a Gottfried Wilhelm Leibniz, que marcó la separación de la investigación de los fundamentos últimos del conocimiento, los cuales estaban «entretejidos» con los problemas psicológicos.

> Para Descartes y toda la escuela cartesiana, la investigación de los fundamentos últimos del conocimiento aparece entretejida con el problema psicológico de la conciencia de sí mismo. […] Es Leibniz quien por vez primera convierte en un fin en sí el problema de los principios del saber […]. No es por tanto, el hecho psicológico de la conciencia de sí lo que sirve a Leibniz de punto de partida, sino que éste arranca de la naturaleza en general, es decir, de la definición de la verdad misma (Cassirer, 1907/1993, pp. 64, 70).

Para argumentar el origen de la psicología teórica y la epistemología científica en su entrelazamiento con la lógica, se presenta la síntesis que hace Cassirer de la propuesta de Leibniz de constructivismo genético:

> Un concepto puede ser «posible» y «verdadero» sin necesidad de que su contenido se dé nunca en la realidad externa, siempre que poseamos la certeza de que, por carecer de toda contradicción interna, puede formar la fuente y el punto de partida de una serie de juicios válidos. Ahora bien, para cerciorarnos plenamente de esta posibilidad y de esta riqueza interior de un concepto, no tenemos más camino que el de hacerlo surgir constructivamente ante nosotros. Es el acto de la construcción genética el que nos garantiza la seguridad y la existencia de un determinado concepto, el que separa las concepciones auténticas, científicamente válidas y fecundas, de las explicaciones arbitrarias de los nombres y de los productos ficticios de nuestra

> imaginación. Por tanto, la validez de un concepto complejo sólo se prueba cuando se lo desintegra en sus elementos «simples», cada uno de los cuales puede ser mostrado como «construible» y, por tanto, como «posible» (Leibniz, citado por Cassirer, 1907/1993, p. 65).

El constructivismo genético de Leibniz es más cercano al kantianismo que al innatismo cartesiano del «mero acto de pensar» y es opuesta al empirismo de Locke, si la analizamos desde su punto de partida. Esta oposición, sin hacer referencia explícita a que se trata de una oposición a Locke y a las ideas innatas de Descartes, Cassirer la plantea de la siguiente manera:

> El contenido originario del saber, del que emana todo contenido derivado, no es algo reunido y seleccionado de cualquier modo fuera de nosotros, sino algo que brota de una creación de nuestro espíritu. El intelecto, al crear genéticamente los conceptos, crea al mismo tiempo el material del que puede obtener en lo sucesivo toda la plenitud del saber, mediante las variadas mutaciones y trasposiciones de los elementos concretos de que se compone. […] Es necesario un largo y laborioso trabajo de análisis conceptual, la clasificación y el análisis constantemente renovados de nuestros conceptos empíricos y puros, antes de que podamos llegar a aquellos primeros elementos con los que tiene que comenzar la estructura sintética constructiva del conocimiento (Leibniz citado por Cassirer, 1907/1993, pp. 65-66; 68).

Como se puede apreciar en las dos últimas líneas del segundo párrafo de la cita anterior, lo que se construye no son los conceptos, como comúnmente se trivializa el constructivismo. Para Leibniz lo que se construye es la «estructura sintética constructiva del conocimiento» con génesis en el intelecto, que no es lo mismo que el innatismo cartesiano del mero acto de pensar. En otras palabras, lo que se construye son las estructuras con las que se conoce y estructura la realidad, del cual deriva la construcción de las ideas.

Siguiendo ahora a Belaval (1973/2003), la amplitud del sistema filosófico de Leibniz parte de su separación de las acciones divinas y humanas, con lo cual se opone a la equivocidad del ser planteado por Descartes, basada en su duda metódica en la que toma a Dios como garantía de la verdad. Leibniz en cambio, basado en su monadología, propone la univocidad del ser basada en las acciones humanas *versus* las acciones divinas. De esta separación deriva el constructivismo genético (Cassirer, 1907/1993) y la psicología del acto de Leibniz (Boring, 1929/1985; Fraisse, 1970), también llamada psicología de la actividad mental (Boring, 1929/1985). Se plantea entonces que la teoría psico-filosófica está basada en la metafísica de Leibniz del individuo como organon de lo complejo, en el marco de la relación monadológica del individuo-totalidad.

Por último, de acuerdo con Antonio Perez Quintanilla el pensamiento de Leibniz sobre la vida orgánica como finalidad inmanente, la finalidad externa referida a Dios ocupa un lugar importante como causa trascendente.

> Dios, piensa Leibniz, asigna un fin a cada ser vivo en un universo que se rige por los principios de la armonía preestablecida. El orden que hay en el mundo no puede ser comprendido con independencia del supuesto de una sabiduría infinita y de un diseño de acuerdo con el cual Dios creó ese mundo. Muy especialmente los organismos o máquinas naturales constituyen la materialización de un orden cuya complejidad (cada parte de los mismos es a su vez una máquina hasta el infinito) implica un fin que remite al creador de las máquinas (p. 137).

De acuerdo con Perez Quintanilla, un aspecto importante de la síntesis de la concepción de Leibniz con su sistema filosófico implica la conciliación de la tesis cristiana de la finalidad trascendente del mundo ordenado por Dios, con la concepción aristotélica quien atribuye un fin inmanente a la naturaleza. Sin embargo, su objetivo, como él mismo señala (Perez Quintanilla, 2009), es llamar la atención sobre algunas implicaciones de la idea leibniziana de una teleología inmanente a los seres vivos. Por lo tanto señala que además de la finalidad externa que el creador imprime en los seres vivos, la filosofía de Leibniz también toma en consideración una teleología interna que se vincula a la naturaleza de los propios seres. Citando a Leibniz en su *Discurso de Metafísica*, resalta que los organismos no se limitan a estar ordenados a una finalidad recibida de fuera, sino que en virtud de su estructura y la fuerza propia, posee una finalidad estrictamente interna. En palabras de Leibniz:

> Un organismo comprende una totalidad de partes funcionalmente coordinadas y comporta una armonía entre orden mecánico de los fenómenos del cuerpo y orden de los actos del alma, lo cual no puede ser explicado sin echar mano de principios arquitectónicos como el de finalidad (Pérez Quintanilla, 2009, p. 138).
>
> Las fuerzas que Leibniz supone en los cuerpos como principio interno del movimiento de los mismos son formas, sustancias simples («mónadas»), que pueden, por tanto, ser equiparadas a almas o a algo análogo a las almas. Merced a las fuerzas, las sustancias corpóreas poseen algo de vital: espontaneidad, actividad y finalidad. Las fuerzas son entelequias, almas, principios vitales de los cuerpos. Leibniz piensa que todo cuerpo posee un alma, o una forma análoga a un alma, lo cual lo convierte en un organismo viviente (p. 140).

Esta finalidad interna es la base del vitalismo ontológico de Leibniz, que de acuerdo con Quintanilla, merced a esta fuerza corpórea, a la finalidad estrictamente interna les corresponde la prerrogativa de espontaneidad, por lo que los movimiento proceden siempre de su propio fondo.

Leibniz: arquitectónica de la dimensión metafísica de la racionalidad

En la arquitectónica de la dinensión metafísica de la racionalidad, se conjuga el modelo de esfera de las dos propuestas de Juan Nicolás del paso de la biología a la metafísica y la gnoseología del perspectivismo corporal de Leibniz en el modelo

de esferas. Asu vez el modelo de esferas da origen a la nube de principios, formulado por Nicolás en tres ejes temáticos: el de la individualidad-sistematicidad, la uniformidad-diversisda y el eje de la vitalidad-funcionalidad. Estos generan, dice, una constelación sistemática de principios en un «espacio» ontológico en tres dimensiones, de los cuales se centra en el eje de la vitalidad-funcionalidad como sistema de la razón onto-lógica.

Este eje delimita dos planos de la ontología de Leibniz que, dicho de manera simbólica, dice, sintetizan la matematización de lo real y el impulso de vitalización de lo real: una doble tendencia que constituye los dos polos del eje vitalidad-funcionalidad. Con esta base Nicolás hace un análisis de la estructura última de la racionalidad, que equivale a plantearse la problemática de una arquitectónica de la metafísica leibniziana, el cual puede estrcturarse en teres planos. El primero es el de la *lógica del orden principal*; el segundo el de la *ontología de la razón vital* y el último el de la *gnoseología del perspectivismo vital*.

Estos tres planos se pondrán en correspondencia con los tres conjuntos de estructuras cognitivas propuesto por Piaget tanto en su teoría psicogenética como en su epistemología genética, como se verá en el siguiente apartado. Este principio tiene la función sistematizadora de toda la constelación de principios expuestos por Nicolás, de lo cual aquí se expone un resúmen.

Lógica del orden principal

Juan Nicolás señala que no se trata de un principio en sentido estricto, sino que más bien hay que entenderlo como una asimilación de la interacción entre elementos que expresa la dinámica del pensamiento y de lo real. La aplicación de todos ellos, dice, converge en un orden de la razón. De acuerdo con Nicolás, el principio de orden se convierte para Leibniz en el criterio último de decisión racional, que es el se vincula, de acuerdo con mi propuesta, con el de la etructua lógico-matemática de la prpuesta de Piaget.

Ontología de la razón vital

Se refiere al plano de la razón vital, la cual es completada por el orden de la razón en el plano lógico, cuya ontología es atravesada por dos niveles: el de los fenómenos y el de la realidad. En palabras de Juan Nicolás:

> Mientras que el nivel fenoménico puede explicarse en términos mecánico-funcionalñistas, el nivel de la verdad última de lo real, al que se accede pensando en «rigor metafísico», se puede explicar en términos finalístico-vitalistas. La tesis leibniziana en este punto es que se da una «armonía hermosísima entre la vitalidad y el mecanismo, de suerte que lo que se produce mecánicamente en los cuerpos, se representa vitalmente en el alma. […] Este principio de actividad propio de cada sustancia individual tiene el carácter de «fuerza». Hay una «fuerza primitiva» en el

> fondo de cada individuo sustancial, que no es sólo potencia de acción, sino «actividad originaria» (p. 144).

La ontología de la razón vital, en este capítulo, se vincula con la propuesta de Piagel de la inteligencia sensorio-motríz o de inteligencia práctica, com también le llama.

Gnoseología del pespectivismo corporal

Al igual que Juan Nicolás, esta es la propuesta en la que nos centramos para hacer su comparativo con la estructura del pensamiento simbólico propuestas por Piaget, para quien el pensamiento simbólico es un puente entre las acciones sinsorio-motríces sobre la realidad exterior y las operaciones lógico-matemáticas al interior de la mente expresadas en el pensamiento formal. Para Leibniz, de acuerdo con Nicolás, la corporalidad, en el marco de la gnoseología del perspectivismo corporal, «se convierte en elemento de mediación estructural tanto de la realidad como del conocimiento» (p. 146). Esto, en el marco de la propuesta de Piaget, equivaldría a decir que el sujeto organiza el mundo, organizando sus estructuras para organizarlo. De acuerdo con Leibniz:

> Así pues, resumidamente, el principio de unidad que se puede llamar monádico es de carácter formal, se trata de un principio interno de acción unificada (*perceptio* + *appetitus*), que es forma («forma sustancial») y vida («punto animado») y cuya naturaleza consiste en la fuerza originaria». Esta concepción formal del principio unificador es la que permite conjugar en la unidad total que es el individuo real una dimensión metafísica-vital y una dimensión mecánica-corporal (p. 146).

Juan Nicolás señala que esta incorporación se realiza mediante la distinción entre el punto de vista humano y el punto de vista divino, planteamiento con el cual, «ni es alcanzable la perspectiva absoluta de la divinidad en toda su planitud, ni son conocidos los límites de razón humana, puesto que siempre cabe llegar más allá» (p. 147). Es así como Juan Nicolás señala que la gnoseología de la corporalidad leibniziana sintetiza dos aspectos: el cuerpo integra tanto al individuo, así como a su modo de saber acerca del mundo en el orden general del universo. De esta manera, concluye que Leibniz sitúa junto al punto de vista matemático un principio de animación, en donde la corporalidad no sólo es principio de orden, sino también principio de vida. He aquí la metafísica de la individualidad sistemática:

> Con ello se completa la arquitectónica de la metafísica leibniziana con sus planos de la lógica principal del orden, la ontología del la razón vital y la gnoseología del pestectivismo corporal. Se trata de una metafísica del individuo pero no individualista sino sistemática; de la corporalidad pero no irracional, sino del orden general de la razón; dinámica, pero no anárquica sino reglada, de la vida, pero no reduccionistamente científica, sino de la razón vital (p. 150).

Con esta cita, doy paso a la propuesta de Piaget del los tres conjuntos de estructuras cognitivas que conforman a todo sujeto cognoscente, a las que les doy correspondencia con los tres planos de la arquitectónica de la metafísica leibniziana. Uno de los grandes malentendidos de la teoría psicogenética de Piaget es que no toma en cuenta el contexto social. Sin embargo, parafraseando la cita anterior, se trata de una epistemología del individuo, pero no individualista, sino sitemática.

Reflexión final a manera de conclusión: un linaje Leibniz-Piaget

De acuerdo con la Teoría Psicogenética de Piaget, todo sujeto cognoscente en su desarrollo de la infancia a la adolescencia construye tres conjuntos de estructuras cognitivas. El primer conjunto de estructuras es el que conforma la inteligencia sensorio-motriz, que también llama estructura de la inteligencia práctica. Con este conjunto de estructuras, mediante su contacto directo con la realidad exterior, el sujeto construye sistemas de relaciones entre los objetos. El segundo conjunto de estructuras es el del pensamiento simbólico-representativo, que son las encargadas de generar las primeras representaciones de la realidad. Una vez que el sujeto ha construido estos sistemas de relaciones, por medio de las acciones evocadas, los sistemas de relaciones son transfigurados, dice Piaget, en configuraciones de una realidad representada por medio de imágenes mentales. Bajo este proceso el sujeto crea su propia representación del mundo, que en la infancia es una realidad mágico-fenoménica. El tercer conjunto de estructuras cognitivas son las del pensamiento formal. Ahora el sujeto ya no actúa de manera directa sobre la realidad exterior, sino sobre sus propias abstracciones de la misma.

Así, los sistemas de relaciones que construye en su contacto directo con la realidad exterior, se convierten en acciones evocadas en el pensamiento y posteriormente en acciones operatorias llevadas a cabo mentalmente. Bajo este proceso el sujeto organiza la realidad exterior bajo estructuraciones lógico-matemáticas construidas a lo largo de su desarrollo psicogenético. Con la estructuración lógico-matemática del mundo, las representaciones individuales de la realidad exterior, se convierten en representaciones del mundo formalmente construidas, por medio de las cuales arriba a la estructuración del mundo socialmente aceptada. Se pasa así del subjetivismo del pensamiento simbólico-representativo a una realidad objetivada socialmente. No se trata de una estructura lógico-matemática del mundo impuesta desde el exterior, sino de un proceso de desarrollo psico-lógico de estructuras cognitivas con las cuales arriba al mundo de los adultos: el mundo social del sujeto epistémico.

Llevándolo al terreno social, en el marco de su Epistemología Genética, Piaget establece un paralelismo entre las estructuras que conforman el pensamiento práctico y el pensamiento formal en el sujeto cognoscente, con las estructuras de los grupos sociales, los que conforman el sujeto epistémico. Piaget se refiere a los grupos «que practican las técnicas ligadas al trabajo material» y el grupo de «los

que se dedican al trabajo científico». Entre el trabajo material y el trabajo científico, Piaget sitúa un conjunto de formas colectivas de pensamiento simbólico: la ley de los tres estados de August Comte, la teoría de la conciencia colectiva de Emile Durkheim, así como la superestructura ideológica de Karl Marx. El paralelismo de estas formas colectivas de pensamiento simbólico lo establece Piaget con el pensamiento simbólico-representativo del niño (Piaget, 1950/1994).

Este paralelismo es el que se retom en esete capítulo para compararlo con la gnoseología del pespectivismo corporal, debido a sus tres características distintivas: la falta de ilación lógica, la predominancia de la imagen sobre el concepto y la falta de conciencia de las conexiones que unen a las imágenes entre sí. Es una experiencia mediante la cual el sujeto no es que se oponga a la realidad, sino que tiene la capacidad de configurar nuevas realidades en la imaginación. El valor epistemológico de esta propuesta es rescatar la imaginación del terreno de la psicología, para llevarla a la teoría del conocimiento científico.

Referencias

Barrat, P. E. H. (1985). *Fundamentos de los métodos psicológicos*. México: Limusa.

Belaval, Y. (1973/2003). «Racionalismo, Empirismo, Ilustración». *Colección Historia de la Filosofía*. México: Siglo XXI Editores.

Butterfield, H. (1949). *Los orígenes de la ciencia moderna*. España, Taurus.

Boring, E. G. (1929/1985). *Historia de la Psicología Experimental.* México: Trillas.

Cassirer, C. (1907/1993). *Ernst Cassirer. El Problema del Conocimiento II.* (W. Roces, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Cohen, B. (1983). *Revolución newtoniana y las transformaciones de ideas científicas*, Alianza.

— (1988). *Revolución en la ciencia*, Barcelona, España. Gedisa Editorial.

Fraisse, P. (1970). «La evolución de la Psicología Experimental». En P. Fraisse y J. Piaget (coords.) *Historia y Método de la Psicología Experimental* (pp. 9-93). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Geymonat, L. (1979/1998). *Historia de la Filosofía y de la Ciencia.* (J. Bignozzi y P. Roqué Ferrer, trads.). Barcelona, España: Crítica Grijalbo Mondadori.

Grize, J. B. (1969). «Historia. Lógica de las clases y las proposiciones. Lógica de los Predicados. Lógicas Modales». En J. Piaget (coord.). *Tratado de lógica y conocimiento científico*. Vol. II. (pp.13-152). Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

Hall, H. (1954). *La revolución científica*. Barcelona, España. Editorial Crítica.

HothersalL, D. (2005). *Historia de la Psicología.* México: McGrawHill.; Keller, F. S. (1992). La definición de Psicología. México: Trillas.

Jung, C. G. (1952/2003). *Psicología y Alquimia.* Bogotá, Colombia: Solar & Cía.

Kant, I. (1787/2006). *Crítica de la Razón Pura.* (P. Ribas trad.). México: Taurus.

Koyré, A. (1977). *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI.

— (1990). Estudios galileanos, Madrid, Siglo XXI.

Nicolás, J. A. (2013). «Leibniz: de la biología a la metafísica vitalista». En *Arana, J. Leibniz y las ciencias*. Madrid, Plaza y Valdés, 2013.

— (2013a) «Gnosceología del perspectivismo corporal en Leibniz». *Cuadernos salmantinos de filosofía,* Vol 40, pp. 135-150.

Pérez Quintanilla, A. (2009). «Fuerzas, tendencias, entelequias: vida y finalidad inmanente según Leibniz». *Thémata. Revista de Filosofía.* Núm. 42.

Piaget, J. y Beth, E. W. (1961/1980). *Epistemología matemática y psicología. Relaciones entre la lógica formal y el pensamiento real.* Barcelona, España: Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo.

Rodríguez Salazar, L. M. (2015). «Empirismo raconalista, racionaliosmo apriorista y el origen de la psicología teórica». En Rodríguez Salazar y Monroy Nasr (Coordinadores) *Psicología para Epistemólogos, Epistemología para psicólogos*. Coedición Corinter-Gedisa-UNAM.

EL MAL DENTRO DE LA IMAGEN EN MOVIMIENTO. UNA REVISIÓN DE LAS CATEGORÍAS KANTIANAS DE FRAGILIDAD, IMPUREZA Y MALIGNIDAD EN LO AUDIOVISUAL

Yerson Y. Carrillo-Ardila
Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Las producciones audiovisuales desde los hermanos Lumière, bajo el uso del aparato cinematográfico, han dado diversas muestras de la diversidad de situaciones que pueden ser narradas y vistas desde la imagen en movimiento. Si se quiere, la reproducción de los fotogramas en las producciones audiovisuales por homologación configura tácitamente la síntesis de reproducción kantiana de representaciones.

En ese orden de ideas, si vemos que existe una perfecta sincronía entre una exposición filosófica y la producción audiovisual, los contenidos de las imágenes imitarán las incalculables mezclas de la imaginación humana, y por tanto, dejarán ver los conceptos que nadan en las imágenes. Por ello, se ha escogido la producción audiovisual como escenario donde se pueden llegar a visualizar la posibilidad de complejizar las propensiones al mal, expuestas por Immanuel Kant (1724-1804) en su obra *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (1794).

Sin dudas, lo anterior no implica un referente retórico o hiperbólico sino más bien una apuesta que últimamente permite traer a colación las discusiones filosóficas a entornos no propiamente académicos pero que sugieren de tajo una fuerte intuición: la filosofía en este escenario también tiene algo que decir al respecto. Con relación a lo anterior nos ceñimos al argumento que ofrece el filósofo esloveno Slavoj Žižek (2008) «La lección que podemos extraer [a propósito del cine] (…) es profundamente hegeliana: la diferencia entre lo fenoménico y lo nouménico tiene que ser reflejada/traspuesta de nuevo en lo fenoménico en términos del hiato entre el fenómeno normal urbanizado y el fenómeno imposible» (Žižek, 2008: 20-21). Es decir que la producción audiovisual, es la representación de alguna subjetividad imposible.

Frente a lo anterior, en el documental *The Pervert's Guide to Cinema* (2006), dirigido por Sophie Fiennes, y que toma a Žižek como conferencista, se expone que la forma cinematográfica es la puesta en escena de lo que el espectador no

puede hacer, y por tanto su configuración se asemeja a la máquina de hacer deseos. En esa medida el documental indica cómo el peligro de la imaginación, en el uso de la libertad, desencadena el horror. Por tanto la realización de la fantasía es sin lugar a dudas el infierno mismo. Esto será pieza clave dentro de nuestro texto, una libertad adherida a la idea del libre albedrío kantiano. La salida a este «atolladero», es decretar que el audiovisual es algo así como el último horizonte de la experiencia que se reconstruye en la imagen en movimiento, esto es que se sabe de antemano que las imágenes así sean de un filme o en un seriado, afectan. Las producciones audiovisuales son entonces un revelador de subjetividades, nos permiten ver desarrollos conceptuales más allá de las mismas imágenes. Nada más cercano que los usos de la libertad en el carácter moral para hacer o no el mal en Kant. He ahí una pequeña hipótesis la cual, sin embargo, no finiquita en este trabajo.

La fragilidad, impureza y malignidad dentro del formato audiovisual

Ahora, entrados en materia, hacia el año 2003 Robert Kirkman y Tony Moore —guionista y artista de comics estadounidenses respectivamente— crean, producen y distribuyen con *Image Comics* una serie sobre un particular escenario bastante estimado dentro de las narraciones pos apocalípticas, que se ubican dentro de las clásicas distopías de la literatura y el mundo cinematográfico, a saber: una epidemia zombi. Tal serie es la famosa y rentable (para sus productores y equipo de mercadeo) *The Walking Dead*, ya hacia el año 2010 Kirkman pasa a productor televiso y traspasa su historia a la pantalla chica bajo el uso del audiovisual. Si bien existen cambios abruptos y pequeños entre el *comic* y la serie de televisión, nuestro interés estará situado en la serie televisa más que en su edición original.

En tal serie es evidente la propensiones al mal como formas contextuales, es decir que debido al contexto mismo en que se encuentran sus personajes, se hace visible cómo estos acuden a actos violentos fácilmente señalados de ser imputables, luego se hace imposible no negar una propensión al mal en sus acciones. Tal propender, es menester comprenderlo en Kant como un fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación con rasgos de concupiscencia (cfr. Kant, 2009:46-47). Luego la propensión al mal está situada en una categoría clave, a saber: la inclinación, y especialmente en una inclinación que se deriva como señalada moralmente como mala incluso por Dios, a saber: la concupiscencia. Esta última dentro de su definición más común, y por tanto orientada a la teología cristiana, se define a grandes rasgos como sentir deseos no gratos para Dios y por tanto una pesada herencia de un pecado original. Siendo así, el propender al mal está arrojado en un inevitable mostrarse a la luz del pecado.

Las inclinaciones, de forma muy general, implican para Kant un rasgo importante de la voluntad del hombre, pues ésta puede darse dentro del mundo fenomé-

nico ya sea con o sin razón. La voluntad en el hombre, en tanto finita, y sin razón puede plantear lo que en general se indica de la *animalidad,* a saber: presencia de inclinaciones, deseos y necesidades; dado el caso de una voluntad finita con razón nos darían a un sujeto que se plantea la pregunta del *cómo deben ser mis acciones.* No obstante, lo anterior, no implica saturar peyorativamente la idea de inclinación, pues de hecho en la misma *animalidad* la cual está dirigida hacia el *amor a sí mismo* busca como disposiciones al bien la conservación de sí, la propagación de la especie y el impulso a la sociedad (cfr.2009:44). Empero, tales inclinaciones no son susceptibles de ser orientadas, asumamos por el momento la expresión «de forma negativa» pues no todas decantarían en acciones que pueden ser juzgadas como aceptables.

Ejemplo de lo anterior puede ser viable de evaluar en el film *Lord of the files* (1990) como idealización del no-progreso o la «barbarie», pues es la *animalidad* en la que viven sus protagonistas existe la bifurcación de propender al mal o disponerse al bien desde el inicio de una nueva sociedad. De algún modo, éste film figura rasgos demasiados humanos de la meta del trascendental: buscar la sociedad con base a la comunicación, pero las inclinaciones de los personajes no lo hacen posible, pues Ralph (personaje principal), cree y valora la civilización, mostrando por supuesto un terreno típicamente moderno: la idea según la cual el imperio de la ley es necesario, así en ese contexto frente a la pregunta, ¿por qué es necesario?, la respuesta es de tajo nace de una Idea, la Idea de humanidad, lo cual en Kant sería el paso de la *animalidad* a la *humanidad* mediada por la *personalidad*.

Empero, lo importante es aducir para la misma inclinación la imposibilidad de fundarse como indicio práctico incondicionado, es decir como deber, el cual debe ser una premisa *a priori* de mandato, o mejor aún desde un imperativo categórico y no desde una inclinación como referente empírico, pues un fundamento empírico es perjudicial para toda fundamentación de las costumbres del hombre (cfr. Kant, 1999: 5-10:426). Puesto así, lo empírico que podría ser lo que jalona una inclinación a darse no tiene como referencia primaria su maldad sino en el hecho mismo de expresarla como un fundamento a la acción. Esto para el caso de *Lord of the files* sin dudas no sucede, pues el contexto de los personajes no permiten una disposición hacia el bien.

Puestas así las cosas pensemos en que la voluntad de todo ser humano, en un ejercicio del *deber ser*, se expresa como universalmente legisladora (cfr.1999: 15:431). Ahora, bajo el escenario de *The Walking Dead*, el cual gira bajo el argumento de un grupo de sobrevivientes a un apocalipsis zombi, donde las hordas de estos últimos ponen en riesgo la seguridad misma del grupo y se plantean dos estrategias generales: por un lado combatirlos, esto es cada vez que sea necesario rematarlos con un agujero en la cabeza, y la otra simplemente huir de ellos. Tal escenario, sin dudas ya expuesto en el cine no parece diferenciarse del argumento común, basta nombrar a *Night of the living dead* (1968) largometraje dirigido por George A. Romero, o el reencauche de Zack Snyder *Dawn of the dead* (2004) sobre el filme del miso Romero.

No obstante, la gran diferencia que encontramos interesante son las distintas relaciones donde la moralidad de los personajes, especialmente la de su principal protagonista Rick Grimes, que por si fuera poco representa la ley del mundo anterior en su calidad de alguacil, se ve progresivamente ataviada por inclinaciones concupiscentes a lo largo del desarrollo de la serie con otras personas.

El mal desde la *fragilidad, impureza* y *malignidad* poco importa en la forma en que Rick remata zombis, sino en la forma en que desata sus relaciones con sus pares (no infectados) llegando desde asesinar a su colega y mejor amigo hasta descuartizar a un antropófago dentro de una Iglesia católica, pasando por concienciar el asesinato a un maltratador de mujeres a sus más cercanos, asumir una tiranía de mando dejando de lado la democracia en las decisiones, desgarrar gargantas con sus dientes en pos de la seguridad de su hijo Carl y permitir la muerte de sin número de personajes casuales y secundarios por su seguridad, a costa de todo. Ese es pues el escenario real del mal.

En ese orden de ideas Rick Grimes pone a consideración el fin mismo del hombre, la humanidad, en la medida de que trata a sus pares como mero medio para los fines generales sin previa consulta o conciencia, esto principalmente en el cuidado de sus hijos, Carl y Judith. Así, el albedrío de Rick Grimes el cual no se orienta según imperativos categóricos, develan acciones que al parecer no pueden juzgarse como motivadas por el bien, pues su libertad inepta y por tanto susceptible de señalarle como del mal de corazón, diría Kant (cfr.2009:47), acontece en escenarios que ya solo desde lo visual producen escalofríos.

Ahora bien, la propensión que nos expone Kant sobre los dos primeros grados (*fragilidad e impureza*) son evidentes de la debilidad del corazón de Rick Grimes, donde se admite el bien en la máxima del albedrío, pero objetivamente la idea es un motivo impulsor insuficiente, insuperable, tal como «tengo el querer, pero el cumplir falta». Esta culpa innata es impremeditada al igual que la segunda propensión, expone Kant, (cfr.2009:57), la cual no ha admitido en sí la *ley moral* como motivo impulsor suficiente, así se llega a necesitar otros motivos que no son hechos puramente por deber (cfr.2009:47-48). Estos en lo particular llaman nuestra atención en la medida que Kant permite una suerte de doble función implícita en la moral, pues al no aceptar la *ley moral* se obra conforme a inclinaciones conociendo de facto la ley moral.

Reconocer dentro del caso específico de *The Walking Dead* la propensión al mal, expuesto desde el actuar de Rick, nos permite comprender qué hay detrás de un comportamiento donde el mal salga a la luz. Asumimos que para Kant este problema subyace en una constitución ontológica como lo expone Quesada (2005), donde el mal que reluce es debido a una banalidad, esto tomado de Arendt, que no se expone como tragedia sino como una suerte de drama (cfr. Quesada, 2005: 308-309), pues la humanidad al parecer bajo contextos que posibiliten la injusticia propician la propensión que saldrá a relucir.

Sin embargo, en *The Walking Dead* estamos asumiendo el mal como una acción exponente dentro de una civilización que cayó, y Quesada, dentro de los parámetros del fascismo alemán, afirma que los sucesos malignos dentro de la civilización son en rigor sistemas de fábricas que asume el *saber* sobre el *pensar* (cfr. 2005: 310), lo cual es acuñar al exterminio una realidad posible: la desaparición del judío, de ahí un problema de tipo ontológico. Empero, qué sucede cuándo la civilización, tomando esta palabra como realidad y no como una idea, no existe ¿Qué transformaciones existirían al trasladar la propensión al mal como un problema de tipo ontológico?

Es menester aclarar a este punto la categoría misma de ontología, pues no se trata de un desarrollo que realiza Quesada a partir de Arendt, de hecho Arendt no la usa, pero la interpretación que hace del mal de Quesada sí la asume como una variable a analizar. En ese orden ideas es menester tener presente que siguiendo a Arendt, se expone que la condición de ciudadano es ser fiel cumplidor de la ley. Cumplimiento del deber es igual a la obediencia de la ley. Pero en Eichmann, caso de mal ontológico que expone Quesada tomando como referencia lo que indica Arendt, se encuentra una contraposición de la obediencia ciega, la cual dentro de «la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega». (Arendt, 2003: 83) y lo que señala Arendt es precisamente que se debe ir más allá del mero cumplimiento de la ley, se ha de obrar como si se fuera el autor de la misma ley que se obedece, allí pues se ubica el por qué Quesada asume ontología en el mal.

Esto nos sugiere, a nuestra forma de ver, la condena der ser libres dentro de los marcos kantianos para, permítase la redundancia, ser libres. La elección nos abre el camino de lo moral, eso es pues lo que se nos permite, eso se nos anuncia para actuar, para discernir, para estar dentro de la naturaleza física. Si asumimos el impulso de los sentidos obramos moralmente mal en la medida de que subordinamos, y tal enunciado es crucial y fatal en Kant, allí indicaría el reducto último de lo malo. Luego, invertir esta orden natural de la ley moral en el no-lugar inteligible de lo moral hacemos objetivamente la cosificación de otra persona, por nuestras acciones, iríamos en contra del fin en sí mismo del hombre, a saber: la humanidad misma.

Así que debemos, en todo sentido moral, prevalecer usando la misma libertad, si está nos condena a ser libres y se declina a favor de un motivo impulsor opuesto a la ley moral y adicional nos permite resistir y replantear nuestro ejercicio moral, veríamos en la libertad una responsabilidad sumamente difícil, a lo mucho podemos indicar que nunca la libertad tuvo tanta responsabilidad. O en otras palabras: la realidad de la libertad trascendental es deducida de la ley moral como conciencia (cfr. Allison, 1992:475), en ese sentido la ley moral es la ratio cognoscendi de la libertad y ésta como ratio escendi de la ley moral (cfr. 1992:469). Un círculo de responsabilidad difícilmente de ignorarse dentro de los marcos kantianos.

A este punto sería viable pensar sobre la justificación de un acto y sobre el reconocimiento de una acción moralmente mala, qué habría de esperarse allí: ¿perdón,

redención? En realidad la premura de Kant está seguida por preguntarse sobre el conocer de este fundamento que toma un motivo impulsor opuesto a la ley enquistado en una máxima, siendo su respuesta: «no podemos derivar esta intención» (Kant, 2009:42). Al parecer excede nuestra estructura cognoscible, se ubica en un plano que habría que aceptar como axioma, una regulación que sentimos subjetivamente la cual no podemos dar referencia alguna, una incógnita irreductible, en última instancia una creencia de que en efecto es simplemente una intención a la cual no podemos aplicar el rigor de la Razón.

Distancias entre la malignidad y el mal diabólico

En ese panorama, las propensiones poseen grandes problemas para enfrentarlas. Pensando por ejemplo en la tercera propensión (la *malignidad*) Kant expone que se da un estado de corrupción, donde en vez de *ley moral* están otros motivos impulsores sin más, esto genera a todas luces en Kant una *malignidad* del corazón que lleva a la conclusión de la perversidad humana donde se asume la inversión del orden moral, dado un pensamiento humano malo es a su vez infringir el legaliforme de la inteligibilidad de la moralidad. En este orden de ideas lo malo es imputable en tanto tal moralidad mala nace desde la libertad como propensión moral mala y no hay una observancia de la ley moral del espíritu que conforma al hombre moralmente bueno (cfr.2009:48). Sin embargo, lo interesante de esta propensión es dada principalmente por la inversión de la *ley moral,* lo cual es evidenciar bondad con los actos moralmente malos. No vemos mejor ejemplo argumentativo que a Samuel L. Jackson en su interpretación de Richmond Valentine en el film *Kingsman: The Secret Service* (2015) dirigido por Matthew Vaughn.

En *Kingsman* un magante de millones incalculables, cansado de obrar por mor del deber realizando cuanta iniciativa ecológica para salvar el planeta Tierra, cambia los actores del problema. El resultado: en rigor el planeta es un huésped vivo que es afectado por un virus, por tal motivo es menester no aniquilar el virus (pues desde el punto de vista biológico el virus no es un organismo vivo, sino un agente infeccioso que necesita alojarse en un organismo para desarrollarse) sino catalizarlo y minimizarlo, esto es eliminando millones de vidas humanas para salvaguardar el futuro próximo.

El modo de operación es sencillo, cual magnate expende gratuitamente unas *sim cards* a la población mundial para asegurar el exterminio masivo por la misma humanidad, es decir que tales *sim cards* activadas generarán dentro de los procesos neuronales una histeria colectiva, un paroxismo generalizado, y los homicidios se darán sin más. Paroxismos nacidos del mal que en Kant, dentro de la *Metafísica de las costumbres* (1797), expone como crímenes que son ante todo una especie de intrincado histeria colectiva, entendido esto como una exaltación extrema de una inclinación o motivo impulsor distintos y opuestos a la ley moral, que produce escalofríos a los hombres que actúan moralmente por el bien (cfr. 1989: 6:384).

De ese modo creemos que allí también se puede ubicar el cómo señalar como imputable una acción moralmente mala si tal acción nos genera un rechazo, luego de tajo anotamos que es generado por un paroxismo de las inclinaciones, ver tales actos criminales, es en Kant, la certeza de hallar en el alma de quien actúa la no presencia del principio vital del hombre en el libre uso de sus fuerzas, y por ende la debilidad de su razón. Lejos de narrar o resumir el film nuestra parada está en los argumentos expuestos por Richmond Valentine: es necesario disminuir la raza humana en mor de salvar el planeta Tierra y poder desde allí empezar de nuevo, amando el planeta y respetando sus recursos. Recrear al hombre, esto es pasarlo de un estado de virus (y por tanto ser no vivo) a un estado de amor ecológico.

De tal suerte que desde Kant se podría fácilmente exponer que Richmond Valentine al agregar un motivo impulsor a una máxima, esto es agregar a la universalidad un referente distinto a la enunciación llana de la máxima, como lo puede ser *Obra de tal manera que el planeta Tierra recupere su estabilidad ambiental* pero bajo el medio de *eliminando parte de la especie que precisamente la desequilibra* es aceptar que las acciones moralmente realizadas por Richmond Valentine no se identifican con lo que Kant expone: el juicio de la Razón (cfr.2009:41).

En ese orden ideas, nos surgen aquí una pregunta para dar cuenta de Richmond Valentine: ¿la maldad, como referente innato implica que su accionar es sustentado en todo sentido libre pero alejado de todo juicio razonable, es decir que el hacer el mal es actuar sin razón?, responderíamos precipitadamente que si entendemos por razón las excelsas máximas de lo legaliforme Richmond Valentine es irrazonable, pero desde una definición, permítase la expresión *vulgar,* Richmond Valentine es sin dudas una persona sumamente razonable en tanto mediante sus metáforas (planeta igual huésped, hombre igual a virus) convence, explora y adopta el exterminio en masa como forma básica de curación al plantea, luego su actuación es lógica, su solución es lógica, su respuesta es lógica: a mayor mal mejor mecanismo de respuesta para la disminución del mal. Más interesante aun es que dentro del film Valentine se ubica él mismo como una persona con un carácter moral que piensa más allá del hombre: pensar en la humanidad futura.

En este aspecto Kant tiene a su vez algo que indicar al respecto: pues trae a colación una sinonimia la cual merece un alto: la *moralidad buena* en relación con el hombre de *buenas costumbres*. Esta última consideración expone seguir la ley según la letra, esto es lo que la ley ordena. Las costumbres están ampliamente relacionadas con el deber, en la medida de que aquellas son las definiciones clásicas para ética, en tanto ésta como *ethos* responde a las costumbres de una persona. La ética está relacionada, además con el deber, siendo éste analizado desde dos variables, a saber: desde el derecho y la virtud. Cada variable posee para Kant su doctrina dentro de la *Metafísica de las costumbres*. Al margen de ello el deber es una coacción al arbitrio libre por la ley (cfr. Kant, 1989: 6:379). Frente a la coacción es que se define lo que

puede o no ser susceptible de señalarse como ético, pues tal coacción juega con el imperativo categórico que nos da a conocer la *ley moral*.

Puesto así, el deber como coacción al arbitrio libre por la ley, puede ser tomada como un ejercicio, permítase la expresión, interno en tanto la coacción es posible de ser utilizada como el prefijo auto, así a tal autocoacción responde a un hombre con *virtud*, la cual no es sino la resistencia a las inclinaciones: «*poder* aquello que la ley ordena incondicionalmente que *debe* hacer» (Kant, 1989: 6:380). Bajo las anteriores premisas Kant llega entonces a indicar que la ética es en sentido más amplio un sistema de los fines de la razón pura práctica, donde un fin es proponerse un deber, coaccionándose a sí mismo bajo la libertad (cfr. 1989: 6:382).

Luego, podríamos aducir que Kant ofrece una particular igualdad entre fin y deber, donde desde la *doctrina del derecho* se tomaría los fines para hallar en ellos una *máxima* que lo sustente; y desde una *doctrina de la virtud* se descubriría desde las acciones la *máxima* que sustenta que una acción haya sucedido. Frente a lo anterior Kant expone un aspecto de suma importancia —de nuevo— la autocoacción, como ejercicio libre, el cual me lleva a ubicar un deber virtuoso que se posiciona como un aspecto donde la moralidad humana en su máximo grado es precisamente la *virtud*, y esta no es en ninguna caso una habilidad o habito adquirido, sino un principio que reflexiona la firmeza de la actividad moral (cfr. 1989: 6:383).

Revisando de nuevo la *Religión* Kant expone que la propensión al mal en rigor no puede ser extirpada sin más dentro de la inteligibilidad de la libertad, no en el sentido de lo que afecta a la sensibilidad como receptividad —pues para Kant puedo pensar bajo la *malignidad* sin que ello sea necesariamente visto objetivamente como malo en mis acciones— (cfr.2009:50), sino imposible de retirar del pensamiento del *maligno*. Esto lleva a Kant a discutir la afirmación de que el hombre es por naturaleza malo. Tan solo basta un contexto que lo propicie. Tal referencia es viable de encontrar por ejemplo en el film *Die Welle* (2011) muestra que el profesor Rainer Wenger, en su clase de autocracia en una escuela secundaria de Alemania, donde después de adoptar la sustentación del fascismo como lo más representativo del gobierno de sí mismo, sus repentinos gritos, ordenes de mando, acento militar en la comunicación marca el hito del «detalle impropio» que se torna ajeno al contexto. Las consecuencias es que los mismos elementos en donde se sustenta el discurso (el salón de clases) se metamorfosea. Los estudiantes se uniforman de blanco, existe la disposición a lo que Kant llamo el uso privado de la razón. Se responde simbólicamente con saludos, con porte erguido, y con la clara apuesta de que el gobierno del sí mismo es el seguir las órdenes del «señor»: Sr. Wenger.

El sr. Wenger al margen de que dé cuenta de la *ley moral* aceptará tácitamente, diría Kant, a pesar de todo, una leve desviación ocasional y bajo esta suposición que podría aplicarse no como regla general sino dentro de la naturaleza humana. Lo anterior, nos llevaría a la siguiente connotación: el mal no puede ser puesto dentro de la sensibilidad pues como ya se ha reiterado está en la naturaleza humana y tam-

poco puede ser puesto como corrupción de la Razón moral (cfr.2009:51). Entendiendo la defensa que pretende esta afirmación, no asumiríamos a Kant como autor de que la Razón moral pueda hacerse o ser mala, dentro de su amplio, discutido y asertórico (por forma) sistema, la Razón en tanto pura no acepta desviaciones. No obstante, y atendiendo a los límites de la razón, qué pudiese estar más allá, ya que si bien no se puede conocer de este fundamento, que toma un *motivo impulsor,* opuesto a la ley, enquistado en una máxima, siendo su respuesta: «no podemos derivar esta intención» (Kant, 2009:42), cuál pues el hiato que defina más claramente por qué el mal hace parte de la naturaleza humana.

La respuesta de Kant es que si la Razón moral fuese mala dentro de las especulaciones estaríamos afirmando un ser diabólico y esto es si bien no impensable imposible dentro de la Razón, esta no se tuerce y por tanto no se le debe aplicar una ortopedia moral. En ese sentido habría *mal moral* por ser ignorante de la *ley moral* (cfr.2009:57). Así desconocer es no darle la importancia de su existencia inteligible e ignorar es dar cuenta de ella y mirarla al paso. Frente a esto último, asumimos que harto se ha discutido sobre la *moralidad* del psicópata o del esquizoide que comete crímenes.

Alejados de la nominación de enfermos metales, asumimos la pregunta por el cómo sería la comprensión de la Razón dentro de las nominaciones generales cuando se aduce locura, desviación mental, patología, etc. ¿Llegamos a conocer el diabólico que tanto refería Kant como imposible?, ¿o acaso un buen tratamiento es instruirlo en la dejación de sus *motivos impulsores* para la adopción de la *ley moral* —y por tanto el dejar de ignorarla?, ¿O más bien su particularidad mental debe referir su naturaleza física y no la de su libertad?

Al respecto pensamos en el Joker antagonista de la segunda entrega del director Christopher Nolan de la versión del caballero de la noche, mejor conocido como Batman, en el film *The Dark Knight* (2008) donde se nos presenta una actualidad que plantea el reto de aducir actos justificables de señalarlos diabólicos, con esto no queremos discutir que la Razón sea en algunos casos retorcida, pero sí los ejercicios dramáticos o desquiciados del ser libres, basta nada más entender por qué actúa el Joker como actúa. De hecho los más potentes diálogos de este personaje se centran en la idea de moralidad generalizada, llevando al hombre moral como un conspirador que pretende ocultar la naturaleza humana en regímenes de orden y justicia cuando en rigor no lo son.

De hecho el Joker se asume como «una fuerza imparable que atenta con un objeto inamovible», es decir que su verdad del caos le es impenetrable a la construida moral adyacente al crecimiento moderno de una sociedad y acepta la moralidad buena como un estado viviente dentro de la sociedad «¿Entonces? De verdad eres [refiriéndose a Batman] incorruptible. No me asesinas por algún resquicio de tonta y estúpida moralidad y yo a ti no te asesino porque eres muy divertido». La importancia de ver al Joker como un referente importante dentro de los constructos de la

moralidad se hace entonces pertinentes porque los acusa, referencia y los resuelve como un estado anquilosado de la humanidad.

Tan así es que Bruce Wayne/Batman solo espera entender qué es lo que quiere el Joker, aduciendo solo encontrar, si se quiere, un motivo impulsor que lleve al Joker a cometer sus actos, más su respuesta es que hay hombres que no buscan nada lógico ni razonable, sino el resultado de ver el mundo arder a costa de cualquier cosa, luego el Joker actúa sin ningún tipo de moralidad mala, sino como un actor que no busca referencia de bondad o maldad alguna, su razón sería entonces retorcida *per se*.

Bajo lo anterior, nos preguntamos entonces no por el diabólico del mal sino por la misma radicalidad del mal. Para Kant esto implica exponer el *origen* del mal. Tal explicación de *origen*, en Kant, asume que puede evaluarse desde lo temporal o desde lo racional. Lo cual nos trae a colación cómo las causas refieren efectos o cómo ciertas causas son causas por sí mismas, en otras palabras aquella tercera antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* (1781/1787) donde se definía a la libertad trascendental como la capacidad de empezar un estado espontáneo (cfr. Kant, 1998: A533/B561). Por supuesto a Kant le interesa discutir el origen del mal aquí, pues de lo contrario estaría asumiendo el mal como algo temporal y su interés, el cual es sumamente insistente —pues la referencia a que debemos imputar el *mal moral* es excesiva— es ver cómo dar cuenta de una *moralidad mala,* caso contrario aceptaríamos una tesis de mal temporal como herencia (cfr.2009:62).

Puesto así la pregunta es por el origen racional del mal, si se quiere, donde la representación de la Razón como origen racional decantaría en una inocencia de la libertad, aspecto que mencionábamos a propósito de los usos de la razón con antelación. Inocencia que es previa al adoptar el ejercicio libre de coaccionarnos frente a las inclinaciones en una acción aquiescente de mirarnos como seres morales seguidores de la *ley moral*. En ese sentido es menester construir un *carácter moral* donde se potencialice el germen del bien. Frente a esto Kant asume ubicar un *motivo impulsor* del respeto por la *ley moral*, instaurar tal pureza es reconocer la santidad de las máximas, lo cual habría lugar en un cambio de las costumbres (cfr.2009:68).

Tal presupuesto a toda luz es teleológico, en tanto se asume una inocencia libre que asumiéndose en una *ley moral* que se realizará de *poco a poco* en el ejercicio de la construcción de la virtud, los cuales serían reconocer la *propia perfección* y la *felicidad ajena* como fines que son a su vez deberes (cfr.1989: 6:385). En el primer caso, cultivar las facultades para llegar al sentimiento moral gracias a la Voluntad buena; y en el segundo manteniendo la integralidad de la moralidad, esto es no confundirse con la felicidad propia (cfr.1989:387-388). Luego sería disciplina en una mirada y sacrificio en la otra. Así se daría el cambio de las costumbres para disponerse de nuevo por el germen del bien.

Por otro lado Kant expone la idea de *revolución* que implica la aspiración a lo mejor (de nuevo una idea teleológica, y esto no lo referenciamos de forma peyorativa sino más bien en ubicar una clave que permita comprender cierto proceder en Kant)

que implicaría desde el uso de una pedagogía que cultiva la disposición natural al bien como de la permeabilidad del actuar humano con base a una santidad de la idea de deber (cfr.2009:71-72). Tal ejercicio está surcado a partir de la libertad misma, así si no se puede ubicar el proceder del mal más allá que decir que es una inclinación de la libertad (cfr. 2009:42) podría ser entonces el bien un seguimiento divino. Por tal motivo tal ejercicio para retirar los *motivos impulsores* opuestos a la *ley moral* se hace necesario *restablecer* una divinidad dada en el deber la cual sería seguida por la libertad, y para ello Kant expone es necesario *esperar.*

Nuestra actualidad plantea el reto de lograrlo pero a su vez nos persigue actos justificables de señalarlos diabólicos, con esto no queremos discutir que la Razón sea en algunos casos retorcida, pero sí los ejercicios dramáticos o desquiciados del ser libres.

Bibliografía

Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos.

Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.

Kant, I. (1998). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara.

— (2009). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza.

Kant, I. (1941). *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1989). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

Quesada, J. (2005). *La filosofía del mal en Kant. Un pensamiento-límite*. Xipe Totek, 14 (4), 306-340.

Žiekž, S. (2008). «Arte e ideología en Hollywood. Una defensa del platonismo». En: Alemán, Jorge - Rendueles, César - Žižek, Slavoj. *Arte, ideología y capitalismo*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).